EL ENCANTAMIENTO DE LA REALIDAD

Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana

EL ENCANTAMIENTO DE LA REALIDAD

EL ENCANTAMIENTO DE LA REALIDAD

Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana

Guatemala, 2007

EL ENCANTAMIENTO DE LA REALIDAD
Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana

Investigador principal
Sergio Mendizábal

Asistente
María José De León

Mediadora cultural
Lucrecia García

Equipo de investigación
Área Q'eqchi'
Lucía Sub -Ixmukane-
Guillermo Cac -K'aq-
Área Mam
Feliciana Ortiz -Ixky'echoj Pi'x Ka'mj-
Rafael López -La's Ob'al Ch'wix-
Área Kaqchikel
Magdalena Ajú
José Luis Tzirin
Área K'iche'
Magdalena Zapón Tipaz
Francisco Pos Sacalxot

Coordinadora general
Lucía Verdugo de Lima

Comité técnico de acompañamiento
Rodrigo Chub
Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural, DIGEBI
Julián Cumatz
Consejo Nacional de Educación Maya, CNEM
Luis Javier Crisóstomo
Componente Nacional Guatemala, PROEIMCA

Una publicación de:

Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica, PROEIMCA, Componente Nacional Guatemala, 5a. calle 17-05, colonia El Maestro II, zona 15, Ciudad de Guatemala, C.A.

Universidad Rafael Landívar, Instituto de Lingüística y Educación, Campus Central, Edificio "O", primer nivel, Vista Hermosa III, zona 16, Ciudad de Guatemala, C. A.

Impresión
Serviprensa S.A.
22320237 - 22325425

Directorio PROEIMCA
Luz Helena Hernández
Coordinadora Ejecutiva Regional
Luis Javier Crisóstomo
Coordinador Componente Nacional Guatemala
Alicia Telón de Xulú
Especialista en Producción de Materiales
Carlos Jacinto Coz
Especialista en Formación y Capacitación Docente
Sonia Fuentes
Gerente Administrativa
Esmeralda Lutín
Asistente Administrativa

Autoridades Universidad Rafael Landívar
Guillermina Herrera Peña
Rectora
Jaime Arturo Carrera Cruz
Vicerrector General
Ariel Rivera Irías
Vicerrector Administrativo
Rolando Enrique Alvarado López, S.J.
Vicerrector Académico
Larry Andrade-Abularach
Secretario General

Equipo de edición
Lucía Verdugo de Lima
Directora de la Colección
Ana María Palma
Revisión de ortografía y estilo
Mayra Fong Rodríguez
Diseño y diagramación
Roger Curruchiche
Ingreso de datos
Lucrecia García
Rafael López
Fotografías de portada

EL ENCANTAMIENTO DE LA REALIDAD
Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana

Colección
Estudios Mesoamericanos, No.1
Serie
Castellano, No.1
Área
Estudios Socioculturales, No.1

© 2007, DIGEBI Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural.
© 2007, Instituto de Lingüística y Educación, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

EL ENCANTAMIENTO DE LA REALIDAD

CONOCIMIENTOS MAYAS EN PRÁCTICAS SOCIALES DE LA VIDA COTIDIANA

ÍNDICE

Prefacio 11
Introducción 15
Información general 21

Marco conceptual

1. Cultura e interculturalidad 43
2. Mesoamérica, espacio matriz de una tradición civilizatoria maya 49
3. Economía y territorio 52
4. Poder y estructuras sociales 57
5. Los actores sociales 60
6. Comunicación, praxis y transformación 69

Capítulo ▪

Mundos Sagrados

1. Especialistas del conocimiento 78
   1.1 El abuelo quemador 79
   1.2 Diálogos con Alma Maíz 81
   1.3 El *ajcentro* que trabaja con santos 82
   1.4 El bien y el mal se aprenden juntos 83
   1.5 El *Iz'ite' uk'amom ulo chi uwach ulew*, la comadrona 84
   1.6 Una pequeña *K'iche'* que aprende 84
   1.7 El sagrado fuego en la luz de las veladoras 85
   1.8 La guerra en la memoria del *K'atol Mayej Q'eqchi'* 85
   1.9 Fuego en la casa del *Ajaw Ix* 86
   1.10 Un cerro alzado 86
   1.11 Rezador de piedras 87
2. Prácticas curativas 87
   2.1 Enfermedades, tratamientos y curaciones 90
   2.2 El chuj 95

2.3 El susto 97
2.4 El *Aows* 98
2.5 Sueños, señales y revelaciones 100
2.6 Los avisos 102
2.7 Cumplir la misión 103
2.8 El mozo de Dios 104
3. Matemática maya 105
3.1 El ordenador de los días, los soles, el tiempo y la vida 109
3.2 El uso del calendario en la vida diaria 110
3.3 Tiempo y recuerdos en los días de La's Plus Ktintz 115
3.4 Transposición de tiempo y espacio, los misterios 116

Capítulo ••

Territorio y Economía

1. Territorio sagrado 120
1.1 La tierra como persona 120
1.2 Ceremonialidad agrícola 121
1.3 La representación del territorio en los imaginarios mayas 121
1.4 Los altares ceremoniales 127
1.5 El *Xupel Kyq'iq'* (soplador de viento) 127
1.6 *Wa'tesink y Mayejak* 127
1.7 Ofrendas por el nacimiento 130
1.8 Árboles de poder 130
2. Actividades y dinámicas económicas en la comunidades mayas 131
2.1 El origen del dilema 132
2.2 La comunidad 134
2.3 El sistema de cargos y la economía 136
2.4 La migración 137
2.5 Antes de partir 138
2.6 Adivinaciones y ceremonias para el viaje al norte 141
2.7 Relatos de sobrevivencia 141
2.8 Don Estanislao, una historia *Kaqchikel* 146
3. La agricultura 149
3.1 El maíz 149
3.2 Las prácticas agrícolas contemporáneas 153
3.3 Fuentes de trabajo 155

3.4 Otras actividades productivas 156
3.5 Acceso a nuevas tecnologías y construcción de identidad 158
3.6 El agua 160
3.7 El susto y el agua 166

Capítulo •••

Organización social y acción política en las comunidades mayas

1. Formas de organización sociopolítica del pueblo maya 171
1.1 Descentralización municipal 173
1.2 Partidos políticos 175
1.3 Desconfianza en el gobierno 176
1.4 ¿Dónde está lo maya? 177
1.5 Poder y autoridades mayas 181
1.6 Alcaldía oficial y alcaldía maya 182
1.7 Conflicto entre autoridad oficial y autoridad indígena 188
1.8 Cargos de autoridad política en mujeres 188
1.9 Autoridad y castigo 188
1.10 Intentos recientes de combinar los dos tipos de autoridad 190
1.11 Las personas de conocimiento 190
1.12 Las familias mayas 194
1.13 Grupos de parentesco, territorio y autoridad tradicional 194
1.14 Consejos y enseñanzas 196
1.15 La pedida 196
1.16 Economía familiar 198
1.17 Reproducción de lo roles sociales y opresión de la mujer 200
1.18 Normas y controles de la vida comunitaria, entre lo público y lo privado 204
1.19 Cómo están viviendo los abuelos y las abuelas 204
1.20 Equilibrio 206
1.21 El saludo 206
1.22 El respeto 207
1.23 Historias y momentos en la vida diaria familiar 208
1.24 Los conocimientos de los niños 208
1.25 Remolinos en el aire 208
1.26 Unas horas en la vida de una familia *Mam* 208
1.27 Las ocupaciones de doña Ixsastal 209
1.28 Una comida en *Ilokab'* 210
1.29 Las curadoras y los curadores en la familia 210
1.30 La curadora de sustos 211

1.31 Los que no están 211
1.32 Las palabras en las horas de compartir 212
2. Conflictividades.
Organización social. *Uch'ob'ik solik pa ri qano'jb'al.*
Solución desde nuestro pensamiento -conflictividad- 213
2.1 Criminalización de la juventud 214
2.2 Delincuencia 215
2.3 Servicio militar y recuerdos de la guerra 216
2.4 Autodefensa y rondas campesinas 219
2.5 Conflictividad religiosa 220
2.6 Procesos de urbanización 220
2.7 Derechos patrimoniales y litigios de tierras 221
2.8 Condiciones laborales y migración 225
2.9 Participación comunitaria en el desarrollo 227
2.10 Racismo 228

Capítulo ●●●●

Comunicación y arte

1. Nombrar, decir, pensar y hacer 232
2. Textiles 237
2.1 El arte y las técnicas del tejido 237
2.2. La economía de los tejidos 239
2.3 El uso del traje maya 239
3. Mitos y relatos 247
3.1 La historia del maíz entre los *qe'mam* 247
3.2 Así quedó la luna para luz de la noche y el sol para el día 250
3.3 Deidad de Moros 251
3.4 San Antonio en territorio *k'iche'ab'* 252
3.5 Tecún Umán mito fundador 253
4. Comunicación de conocimientos mayas en la escuela oficial 256
4.1 Ejercicio de observación en escuelas bilingües interculturales 257

Conclusiones 261
Anexo 269
Glosario 271
Referencias bibliográficas 283

CHJONTB'AJIL
MALTYOX
MATYOX
B'ANTYOX
CHJONTE
GRACIAS
KIITOS
THANKS

El conjunto de conocimientos sistematizados en este libro forma parte de la experiencia y la vida social del pueblo maya, y están inscritos en su tradición civilizatoria mesoamericana. Por derecho histórico, está totalmente a su disposición.

A todas las autoridades mayas: *ajchuman, ajq'ij, ajcentro, ajilonel, aj-oyonel, ajk'amol b'e, ajpatanelab', q'atal tzij, ajpixab', ajk'atol mayej, ajsik'ol naleb'*, hombres, mujeres, niños y niñas de las treinta y tres comunidades, ocho municipios de las cuatro comunidades lingüísticas en las que trabajamos: *Q'eqchi', Mam, Kaqchikel, K'iche'*.

A las autoridades y al gobierno de Finlandia que apoyan la polinización de nuestra diversidad.

A Juan Carlos Llorente, Luís Javier Crisóstomo, Carlos Jacinto, Luz Helena Hernández, María Alicia Telón quienes han acompañado este trabajo desde su inicio.

A todos y todas las personas que son los retoños y bastiones del conocimiento maya, gracias por dejarnos escuchar sus voces y palabras, por hacernos sentir la existencia de la vida que se guarda en la memoria de nuestros cuerpos, en nuestros cerros y en los surcos hendidos en los rostros de nuestras abuelas y nuestros abuelos.

Kaqchikel
Matiox Chiwe rix nimaläj ina'oj, niqamatyoxij chiwe xiya' k'a iq'a', ich'ab'al, inojib'al pa qawi', xib'än ützil chi qe richin xqana' chïk ri k'aslen ruk'olon ri' pa qach'akul chi rupam ri qajuyu' chuqa' pa taq b'oloj rujaqon ri' chi kipaläj ri qate' qatata'.

Mam
Chjonte qe kyee txe'chal nab'el, qun ma' tzaj kyq'on' tb'itz' kyole tun qnon ix tun mi telanaj qanq'ib'il, q'uu'n tun qchib'jal, ix q'uu'n kyun qe witz, ixtzo kyuj yuu'ch tib'aj kywitz qe qchma ix qe qya'.

K'iche'

Jun nimalaj k'amowanem maltyoxnem chi ke konojel taq ri uk'u'xal ri Mayab' No'jb'al, ri Noy Tanol, ri Qati't Qamam, rumal k'ut xkaj xqatatab'ej ri kich'ab'al ri kitzij, rumal k'ut xuquje' are' keb'anowik kaqana' ri uje'lal qak'aslemal k'olotal chupam ri una'tajisab'al qach'akul, ri qajuyub' xuquje' pa ri loq'alaj umuch'uyal kipalaj, pa ri loq'alaj usaqal kiwi' kijolom ri ajnab'ejnaq taq Noy Tanol.

Q'eqchi'

Chejunilex ixq ut winq roqechal li xnaleb'eb' li qaxe'qatoon aj mayab' b'antyox naq xoohekanab' chi rab'inkil xyaab' xkuxeb ut raatineb', chi reek'ankil li yu'amej li k'uulanb'il sa' qatib'el, sa' qa tzuul taq'ahil ut sa' li xtuslaal xraqalil xnaq'ruheb' li qamama' ut q'ixa'an.

Gracias:

Santos, José, Francisca, Francisco, Lorenzo, Juan, Claudio, Francisco, Francisco, Juan, Carlos, José, Olivia, José María, Marcelino, Vicente, Jacinto, Vicente, Paola, Marta, Bartolomé, Norberto, Cruz, Humberto, Oscar, Carmen, Feliciano, Lorenzo, Marcelino, Luisa, Martín, Jeremías, Rodrigo, Rosa, Marcos, Santiago, Francisco, Sara, Glendy, Clara, Ricardo, Candelaria, Agustina, Estanislao, María Gabina, Alexander, Angelina, Wilson, Conrado, Romelia, Víctor, Angelina, Emilio, Rosa, Manuel, Fátima, Sebastián, Sebastiana, Maribel, Juanita, Anita, Ángela, Josefa, Tomasa, Tomás, Tomasa, Gaspar, José, Juan, Domingo, Isabel, Bernardo, Lucía, Cecilia, José, familia Tiu, Celia, Lucio, Candelaria, Lucía, Sandrita, Alejandro, Betina, Pamela y Zaira.

PREFACIO

En los últimos meses del año 2005 se iniciaron una serie de encuentros en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, participaron en ellos intelectuales mayas del Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica, la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural, el Consejo Nacional de Educación Maya e investigadores del Instituto de Lingüística y Educación de esa Universidad. El motivo de esos encuentros era alcanzar un consenso acerca de los elementos necesarios para el diseño y la implementación de un proceso investigativo que permitiera, primero, observar y sistematizar un acervo de conocimientos mayas y, consecutivamente, utilizarlos para elaborar materiales educativos y una propuesta de transformación del currículo nacional base para la educación bilingüe intercultural.

¿Qué conocimientos mayas observar? ¿Cómo y en dónde abordarlos? ¿Qué es lo importante de observar en el universo de los conocimientos mayas? Son tres cuestionamientos centrales en el proceso que arranca con esos encuentros y que cierra una etapa con la presentación de este libro. La vastedad de los mismos y su existencia en múltiples productos y diferentes expresiones, en épocas distintas de la historia civilizatoria maya, nos llevó a considerar esta investigación como el inicio de una nueva y apasionante etapa de exploración del ser sociocultural de nuestra nación, y de la oportunidad de reconocer su lugar en el mundo que vivimos. Pero, ya desde el principio de este proceso, entendimos que investigar en el campo complejo y enorme de 'los conocimientos mayas' contemporáneos requeriría un esfuerzo prolongado, profundo, multidisciplinario y multiétnico, y que, al mantener la atención sobre el 'ser' maya de los conocimientos enfocados, éstos tendrían que aparecer vinculados a los procesos de construcción de la identidad de las personas. Entonces, nuestra tarea tendría que ser la de describir un panorama etnológico acerca de la forma en que *ciertos* conocimientos mayas se manifiestan en las prácticas sociales. Eso es lo que aparece en este libro, lo que desarrolla las condiciones para continuar, en una segunda etapa, con la profundización teórica en ciertas temáticas torales y la extensión del trabajo etnográfico a otras subáreas, regiones y subregiones del mundo maya mesoamericano.

Contextualizan este proceso muchas discusiones, en las cuales es evidente la existencia de un campo de tensiones configurado por la hegemonía 'occidental', tanto en la producción, como en la circulación y el consumo de conocimientos en Guatemala; hegemonía siempre y justamente impugnada por las y los intelectuales mayas participantes. No obstante, pensamos que esta discusión está plagada de prenociones y lugares comunes, los cuales pueden dar paso a otro momento de la reflexión; nuevo momento que requiere de una profunda revisión autocrítica, que apunte seriamente a transformar los paradigmas teóricos y los presupuestos epistemológicos e ideológicos de todos los actores. En este campo aparecen temas importantes, entre los cuales están los de la 'ciencia' versus otras formas de conocimiento y saberes mayas, y la cuestión acerca de si los saberes mayas expresan una ciencia maya. En el ámbito político e ideológico aparece la pregunta acerca de ¿qué prácticas de conocimiento mayas ofrecen un potencial de transformación positivo de la sociedad guatemalteca del siglo XXI? En tanto, en el ámbito teórico metodológico emerge

una cuestión central, ¿cómo pensar los diferentes corpus de conocimientos mayas desde nuevos paradigmas científicos, que apenas comienzan a instalarse seriamente en las reflexiones socioantropológicas actuales? Y en sentido contrario, ¿cómo pensar a la socioantropología y a las propias sociedades, desde los paradigmas y epistemologías del conocimiento maya? Estas cuestiones no están resueltas y establecen puntos de referencia para el surgimiento de una multilógica[1] intercultural profunda, que sólo podrán desarrollar auténticos equipos de *Aj Sik'ol na' leb'*[2] del siglo veintiuno. No obstante, el reto de constituir nuestras escuelas de pensamiento y acción transformadora mesoamericanas tiene dimensiones épicas; quienes trabajamos en esta investigación pensamos que hemos contribuido humildemente a 'calzar la milpa' y a sumarnos a los miles de hombres y mujeres que cotidianamente preparan la gran cosecha del conocimiento emancipador, que surgirá de los pueblos de la semiósfera del maíz[3].

Reiteramos que aquí, como en todos los campos del conocimiento, incluido el sociocultural, la investigación se realiza en medio de múltiples factores que producen ruido y distorsiones ideológicas, en donde lo difícil es precisamente identificar y precisar las fuentes de esa distorsión. Esta identificación debe hacerse con el fin de establecer mecanismos que reduzcan, hasta donde sea posible, las interferencias ideológicas que amenacen la calidad de los productos de conocimiento resultantes de la investigación. Un punto que ejemplifica ese problema es la discusión acerca de las formas de impartición de justicia entre los mayas. Discusión bastante extendida en donde se oponen las ideas de "derecho maya versus derecho consuetudinario" y, que desde nuestro punto de vista, establece una falsa oposición. Pensamos que este abordaje es teóricamente residual y estéril, en la medida que no escapa de las terminologías y doctrinas que interpretan los fenómenos socioculturales de los mayas, desde la férrea voluntad de dominio, control y sometimiento del Estado y la sociedad criollo-ladina. En última instancia y desde esas terminologías y 'teorías del derecho occidental', que abordan problemáticas de superficie y que son socioculturalmente ajenas a la historia mesoamericana, es improbable que se alcancen a entender los flujos de poder y la organización y distribución del mismo en mundos mayas contemporáneos; con estas visiones tampoco se podrá entender el pasado y, menos aún, contribuir a transformar el presente. Y como éste hay un buen número de ejemplos[4].

Como resultado de las discusiones preliminares para el diseño de la investigación, establecimos que sería el ámbito de la vida cotidiana el que se sometería a investigación; enfocando las prácticas sociales que permitieran observar, en la vida de personas *K'iche', Kaqchikel, Q'eqchi' y Mam*, como se realizaba la aplicación de las matemáticas mayas, las

---

[1] La práctica de una interculturalidad profunda requiere de la aceptación de la existencia de varios sujetos socioculturales (entendidos como entidades colectivas) que interactúan en el mismo contexto espacio-temporal de un estado-nación (al menos). Pero si aceptamos eso, significa que debemos operar cognitiva y fácticamente, en una realidad donde interactúan personas (que son seres individuales y sociales al mismo tiempo), animadas por diversas lógicas, concepciones del mundo y formas de producir conocimiento; lo que supone la realidad de existencia de lógicas múltiples, lo que llamamos una *multilógica*. Ésta expresa, en rigor, la dimensión subjetiva de la realidad objetiva de diversos sujetos socioculturales. Pero lo nuevo no es que esto suceda, porque eso ya está ocurriendo; lo nuevo es, primero, que podamos verlo. Y segundo, la formulación de un paradigma intercultural crítico-transformativo, que contribuya a la emergencia de un nuevo sujeto sociocultural (individual y colectivo, a la vez) cognoscente y operante de su propio ser múltiple. Nuevo sujeto sociocultural, que para serlo, debe ser capaz de objetivar la forma en que produce sus propios procesos de objetivación y subjetivación; así como de aplicar el mismo rigor para transformarse a sí mismo, que el que tiene para operar en la realidad que es externa a sí mismo.

[2] Significa indagadores del conocimiento en *Q'eqchi'*.

[3] Graciela Sánchez y José Cortéz, estudiantes del doctorado en lingüística de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, plantean la constitución de Mesoamérica como la semiósfera del maíz, espacio semiótico de convergencia de la naturaleza y de la cultura. Espacio en el cual está imbricada la relación dialéctica naturaleza-cultura; en una dinámica de producción de un proceso cultural de doble dependencia recíproca: hombre-maíz / maíz-hombre. El marco teórico conceptual de su aproximación analítica se funda en los postulados de Lury Lotman que proponen que: "Se puede considerar el universo semiótico como un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto a los otros. Entonces todo el edificio tendrá el aspecto de estar constituido de distintos ladrillitos. Sin embargo, parece más fructífero el acercamiento contrario: todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito, sino el 'gran sistema', denominado semiósfera. La semiósfera es el espacio fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis" (Lotman, 1984:23-24).Sánchez y Cortez (2006) *La Semiósfera del maíz: espacio semiótico de convergencia de la naturaleza y de la cultura*. México. Documento inédito borrador. Doctorado en Lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia de México.Lotman, Luri M. (1984). *Acerca de la semiósfera*, en *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto* (Selección y traducción del ruso de Desiderio Navarro). Madrid: Cátedra (Colección Frónesis), 1996, páginas 23-42.

[4] Esta discusión tiene varios niveles, en uno de ellos está la sacralización de los conceptos y metodologías occidentales para abordar los fenómenos del poder y el 'derecho'; posición desde la cual, las *otras* formas de abordar ese mismo campo son menospreciadas y sus prácticas consideradas disciplinas menores. El otro nivel se constituye por la oposición entre antiguos y nuevos esquemas para la construcción de los conocimientos jurídicos; cuestión que tiene que ver con la carencia de un suficiente capital simbólico y con escuelas de pensamiento que en Guatemala están firmemente ancladas en el siglo XIX y arraigadas en el XVI. Finalmente, vemos otro nivel, el ideológico. En donde las prácticas del derecho son expresiones del poder de actores socioculturales hegemónicos, y la jurisprudencia una práctica que 'aparenta' la representación de toda la sociedad, reclamando el usufructo de la legalidad y la legitimidad; en tanto es un ejercicio que oxigena y preserva el orden social en el que estos actores hegemónicos se producen y reproducen. En el caso de Guatemala, esta hegemonía alcanza niveles de arte, cuando logra instalar sus valores, creencias, normas y concepciones acerca del "derecho", en la propia mente y corazón de los sometidos. Haciéndolos creer-creyendo y actuar-actuando, bajo el supuesto de que las discusiones terminológicas de superficie, pueden sustituir las transformaciones estructurales de fondo.

estrategias de cálculo mental y el uso del calendario maya para la organización del tiempo en la vida diaria, también las formas de atención de la salud y la curación. Se enfocarían, a su vez, las relaciones sociales intrafamiliares e intracomunitarias, los flujos de poder en la vida doméstica y comunitaria, el uso de la lengua en los distintos universos comunicativos y las ceremonias, rituales y prácticas de la espiritualidad maya. Definido esto, nos abocamos a generar una revisión bibliográfica sobre esas temáticas y en esos grupos socioculturales, de tal forma que esta revisión permitiera una aproximación fundamentada sobre el estado de la discusión. Al mismo tiempo elaboramos un marco conceptual y metodológico, que serviría para: organizar el equipo de investigación y los protocolos de trabajo; clasificar y organizar la información; y producir reflexiones analíticas del material clasificado. La pregunta central de la investigación fue: ¿cómo se manifiestan, en las prácticas sociales de personas *K'iche', Kaqchikel, Q'eqchi' y Mam*, las relaciones entre procesos de construcción de identidad y la generación de conocimientos mayas?

La interrogante surge en razón de que las discusiones preliminares, el estado de la discusión establecido por la revisión bibliográfica y las reflexiones suscitadas desde el marco conceptual, informaban que los conocimientos mayas contemporáneos que interesaban existían en las prácticas sociales, no en registros académicos. Esto por la invisibilización históricamente vivida por los mayas y por la exclusión, casi absoluta, de sus conocimientos en los procesos educativos formales. Entendimos que la producción de esos conocimientos debía vincularse con la construcción de la identidad de las personas y que estos procesos estarían dándole vida a la resistencia cultural, alimentando la voluntad de seguir siendo mayas y sirviendo para sobrevivir y funcionar en el sistema socioeconómico imperante en su vida cotidiana. La principal preocupación epistemológica resultante de todo lo anterior ha sido, por un lado, cómo evitar que la prevalencia de esquemas de pensamiento occidentales produzcan un impacto deformante en los productos de la investigación, y por otro lado, no caer en la producción de un material apologético de mundos ya inexistentes en la realidad sociocultural viva. Esta preocupación dio lugar a la instalación de un mecanismo de vigilancia epistemológica que trabajó en dos vías; en la primera, a través de un marco conceptual que relaciona seis campos del conocimiento antropológico y que se acerca, por su fuerza analítica y heurística, al paradigma de la complejidad. El cual, y según los propios intelectuales mayas que nos acompañaron en este proceso, parece coherente con el paradigma holístico[5] en el que ellos sitúan intuitivamente los conocimientos mayas. Este marco conceptual tiene otra característica, no es para nada complaciente y sí muy crítico con el esquema de dominación epistemológico imperante. La otra parte del mecanismo de vigilancia se constituyó por la propia composición y procedimientos de trabajo del equipo, en donde fueron ocho investigadores e investigadoras mayas quienes produjeron el dato de investigación; el cual era reorganizado y analizado por otras dos investigadoras en el equipo de coordinación, una de las cuales también era maya y tenía la misión de mediar interculturalmente la interpretación final de los productos. En este sentido pensamos que se aportó en el proceso de constitución de un nuevo paradigma intercultural para la investigación y la generación de conocimientos socioculturales en Guatemala.

Es importante mencionar que para los propios investigadores e investigadoras mayas, el proceso resultó apasionante y de ello informan los registros de las actividades de sistematización realizadas con ellos en diferentes etapas del proceso. Los investigadores dieron cuenta de la existencia de una alteridad densa, ya instalada entre ellos mismos y las personas con quienes trabajaron, aún siendo parte de los mismos grupos étnicos y habiendo realizado todo el trabajo en el idioma de los comunitarios. Esto, en sí mismo, informa sobre un estado de la socioculturalidad guatemalteca, que es mucho más compleja y rica, que las interpretaciones que sobre ella se realizan. Esta complejidad expresa ya un abismo entre esa realidad sociocultural y los arcaicos y obsoletos esquemas bipolares de interpretación que prácticamente ya no explican nada. Entre muchos otros, rescatamos aquí dos comentarios de parte de los investigadores participantes; el primero es que todo su trabajo se convirtió en un viaje de reencuentro con sus raíces y que ahora ya no pueden ser los mismos que cuando empezaron el trabajo; el segundo es lacónico: "parece que todo esto lo vivimos, pero no lo vemos".

En el texto se utilizan información y autores que no están insertos en los mundos sociales observados, lo cual puede suscitar cuestionamientos al trabajo realizado. Ciertamente hay información que no surge directamente de la

[5] Kuhn, el enorme filósofo de la ciencia, explicó que la ciencia evoluciona por revoluciones, estas no son lineales y no obedecen a procesos mecánicos. Suponen, en primera instancia, la transformación de los paradigmas. Pero: ¿qué son los paradigmas? Desde el punto de vista kuhniano, un paradigma es una manera de pensar, de ver la realidad y de construir conjuntos de valores que orientan la construcción de la realidad. Y un paradigma es holístico, cuando desde alguna de sus partes se puede abordar y comprender la totalidad, cuando podemos acercarnos a la totalidad y tener una visión más integradora e integral de la realidad.

observación realizada por nosotros, pero es necesaria para sustentar datos que informen sobre el modo de producción en el que se generan los conocimientos mayas. Porque estos se producen en un contexto histórico, no surgen espontáneamente, y para entender los conocimientos y a las personas que los están produciendo hoy, es preciso entender como se estructuró el contexto y como opera el modo de producción de esos conocimientos. Los autores y fuentes que utilizamos han sido beneficiosos para hacer inteligible ese modo de producción. En el panorama etnológico que ofrece el texto se observan algunos hechos dramáticos y en algunos casos estos pueden entenderse como una sobredimensión de las amenazas que se yerguen frente al pueblo maya en el nuevo milenio; nos preocupa también que algunas percepciones se inclinen a pensar que "todo se está perdiendo". Nada más alejado del dato, su interpretación y el espíritu del trabajo. El libro da cuenta de un drama épico que está allí, no es una invención; son reales los actores, sujetos y agentes de dominación, que gobernando un sistema de expoliación y discriminación, están activos en la negación de un rumbo civilizatorio maya mesoamericano. Rumbo que consideramos, como resultado de la experiencia histórica de nuestro país, fundamental para construir una nación guatemalteca justa y próspera.

Finalmente, todo lo que se interpreta, analiza y observa en este estudio, surge de un aparato de investigación orientado hacia mundos mayas; pero debe entenderse que los mundos mayas descritos y todo lo que sucede en ellos, está configurado al interior de totalidades multideterminadas y multirrelacionadas. En donde actores y agentes socioculturales de la otredad 'no maya', están interviniendo, impactando y contextualizando todos los escenarios de la vida cotidiana. Esa otredad se expresa, en primera instancia, por las instituciones del Estado y sus agentes de socialización, pero también por los actores socioculturales criollos, ladinos y extranjeros, cuya presencia y poder no siempre se ve, pero siempre está allí, condicionando la elaboración de los escenarios de realidad en la vida cotidiana. También y como resultado de medio milenio de dominación, aspectos de la otredad no maya se han instalado, prosperan y son reproducidos ideológicamente por mayas. Debemos afirmar que no es posible entender a los unos sin los otros y viceversa.

En este trabajo se ofrece una visión etnológica de las prácticas de producción de conocimientos y construcción de identidades en mundos mayas contemporáneos; pero es sólo la primera etapa de un proyecto de investigación que debe ser mucho más amplio, extenso y profundo. Procede trabajar simultáneamente en dos direcciones estratégicas. En la primera dirección estratégica se trata de implementar procesos de investigación a profundidad en mundos mayas, a partir del minado teórico de los productos resultantes de la etapa descriptiva y etnológica, que acabamos de culminar. En la segunda, continuar la elaboración de la etnología contemporánea del pueblo maya guatemalteco en el contexto de los pueblos mayas mesoamericanos, cuyo entorno vital se extiende por todo el territorio guatemalteco, beliceño, hondureño y el vasto sureste mexicano. Terminamos este trabajo con la sensación de vértigo que produce el habernos asomado a la inmensidad de los pluriversos mayas, agradecidos al *Ahaw*[6] y temerosos del *Tzuultaq'a*[7], con enormes deseos de escuchar la respiración de la tierra en *Xupel Kyq'iq*[8]. Queda pendiente el reto de conversar con los *B'alo*[9] de *Chi Yo'ol*[10] y tratar de entender porque se levantó el cerro de *T'asb'alaj*[11]. Sobretodo, estamos muy impresionados por el potencial de sabiduría activo en el equipo de *Aj Sik' ol na' leb'* y en los mayores que nos orientaron, con quienes compartimos esta aventura de conocimiento que sin duda preludia otras más. Seguiremos recorriendo juntos los caminos de nuestra patria profunda: Mesoamérica, hasta que la princesa de larga túnica, dueña de las rutas del conocimiento, encuentre la forma de darnos de beber y nos deje ver la flor blanca que crece en el fondo de la jícara.

---

[6] *Ahaw:* en idioma *K'iche'*, dueño y formador de todo lo que existe.
[7] *Tzuultaq'a*, en idioma *O'eqchi'*, *cerro-valle*. Representación espiritual que expresa al dueño-dueña de los cerros, entidad en la que se encierra toda expresión de dualidad entre lo femenino y lo masculino, puede quitarle la vida a una persona o a un animal y es, además, el-la que da la vida.
[8] *Xupel Kyq'iq*, en idioma *Mam*, soplador de viento.
[9] *B'alo*, en idioma *K'iche'*, personaje del linaje de los *B'alam* (jaguares) situado en un contexto territorial *Kaqchikel*.
[10] *Chi Yo'ol*, en idioma *Kaqchikel*, nombre propio de un lugar.
[11] *T'asb'alaj*, en idioma *Kaqchikel*, nombre propio de un lugar.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación enfoca prácticas socioculturales en personas *k'iche'ab'*, *mamib'*, *kaqchikela'* y *q'eqchi'eb*[1]; en cuatro ámbitos de la actividad humana, que aquí llamaremos: 1. Mundos Sagrados, 2. Territorio y Economía, 3. Organización Social y Acción Política y 4. Comunicación y Arte. Describe la forma en que las personas 'encantan' sus actividades diarias, generándolas desde visiones, concepciones y prácticas que, implícitamente, significan la no aceptación de una realidad fragmentada y separada en estancos incomunicados entre sí y en categorías que distinguen irreductiblemente, por un lado, un mundo elaborado desde la razón occidental y por otro, uno creado por la cosmovisión mesoamericana, en este caso, maya.[2] Aquí, el encantamiento es un estado de la identidad de las personas, que conecta permanentemente con lo sagrado y que resulta de la constante interrelación entre universos simbólicos, asociados a la cosmovisión maya, con las acciones cotidianas que transforman la realidad objetiva. Estas son prácticas socioculturales que muestran la voluntad de los mayas de prevalecer como sujetos de un proceso civilizatorio mesoamericano, aún en las peores circunstancias históricas, sociales, económicas y políticas. Son prácticas que, en los albores del siglo veintiuno, abren caminos para pensar y actuar en pos de otros mundos posibles.

La investigación se organiza como una exploración, que genera un panorama etnográfico de prácticas socioculturales mayas en la vida cotidiana y que muestra cómo se está construyendo la identidad maya contemporánea. Se sitúa en el contexto guatemalteco, en el cual existen dos posiciones extremas, pero extendidas y consistentes. Donde la primera sostiene la desaparición de *lo maya* y su disolución en el proceso histórico del estado-nación guatemalteco. La segunda afirma la existencia de un núcleo duro, esencial e inmutable de *lo maya*, con la propuesta de separación del país en una nación ladina y otra maya *K'iche'*. Entre ambas posiciones polares, se inscriben prácticas sociopolíticas de diferentes matices y grados, siendo hegemónica la primera.

---

[1] *K'iche'ab'*, *mamib'*, *kaqchikela'* y *q'eqchi'eb*; estos son plurales de: *K'iche'*, *Mam*, *Kaqchikel* y *Q'eqchi'*.

[2] Desde la visión occidental y en el campo de los conocimientos, las separaciones atraviesan diversos campos de la práctica social y operan. "[...] al aislar aquellos conocimientos que tienen una aplicación práctica, y por tanto susceptibles de ser validados e integrados por la ciencia con determinados fines –mercantiles de desarrollo, de investigación, etc. [...] Otra manera de fragmentar el conocimiento indígena es separando lo útil de lo inútil, lo eficaz de lo ineficaz, siempre desde la perspectiva de la sociedad occidental (entre plantas medicinales y otras, por ejemplo). Estas grandes separaciones generan otras tantas, atomizando el conocimiento y las prácticas que forman parte de la vida de los pueblos indígenas en estudios sobre el uso de una planta, la caza de un animal, el manejo de los suelos, el pastoreo, el uso de recursos en la parte alta de una comunidad, los huertos y otros tantos temas. [...] Cualquiera que sea el eje empleado, la tendencia es aislar pequeños trozos de conocimiento de la comprensión de procesos agroecológicos más amplios y de las estrategias agrícolas. Las mismas comunidades indígenas son sometidas a este tipo de fragmentación debido al interés en determinar quién realmente posee conocimiento, dividiéndolas por edades, género, ocupación y demás categorías sociales –trozos de sociedad-. [...] Generalmente se parte de quien hace algo es quien posee ese conocimiento, ignorando una serie de factores que subyacen en la división del trabajo, profesionalizando ciertas prácticas y desvalorizando sectores de la sociedad. [...] Esta manera de ver las cosas lleva muchas veces a una aceptación de la expoliación del conocimiento indígena [...]" (Carrillo, 2006: 96-98).

Ha sido una investigación –acción, desarrollada para realizar aplicaciones posteriores, de acuerdo a los resultados del estudio. En sus objetivos ha buscado generar insumos para: 1) transformar el currículo nacional, base de la educación bilingüe intercultural[3], y, 2) diseñar un plan de investigación-acción participativa, para el mapeo de actores socioculturales de los departamentos de Huhuetenango y Alta Verapaz[4].

Su carácter de investigación-acción resulta de los siguientes aspectos: a) en su concepción, por la discusión de objetivos y el diseño general de la investigación, realizado en conjunto con intelectuales mayas de la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural de Guatemala –DIGEBI- y del Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica –PROEIMCA. b) En su implementación, por la participación de investigadores *k'iche'ab'*, *mamib'*, *kaqchikela'* y *q'eqchi'eb'*, en todo el proceso, y por la selección final de los lugares para la investigación, realizada en conjunto con ellos. Así como por la discusión conceptual y metodológica permanente, realizada con los investigadores mayas a lo largo del estudio; discusión que ha sido registrada y sistematizada. c) En el tratamiento de la información, por la participación de los investigadores mayas en la selección, sistematización y análisis de la información relevante y por la inclusión, en el equipo coordinador, de una *Aj Sik'ol na'leb'*[5] maya-*Mam*. Así como por las consultas, discusiones y reflexiones permanentes realizadas con los funcionarios de la DIGEBI y del PROEIMCA.

En esta investigación se trabajó con personas ubicadas en espacios rurales de ocho municipios, en cuatro departamentos de Guatemala. La investigación se realizó, de enero de 2006 a junio de 2007, trabajando en, 1) el área *Q'eqchi'* del departamento de Alta Verapaz; en el municipio de Chisec, en el barrio de Nazaret, el barrio El Centro y en las aldeas de Sepalau y de Canaan. En el municipio de Cahabón y sus aldeas de Chaslau y Tzalamtun. 2) En el área *K'iche'* del departamento de Quiché; en el municipio de Chichicastenango y sus cantones, Patzibal, Chulumal I, Majtzul I, Majtzul II y Majtzul III. En el municipio de San Antonio Ilotenango y sus cantones Canamixtoj, Chicho y en Xejip. 3) En el área *Kaqchikel* del departamento de Chimaltenango; en el municipio de San Juan Comalapa y sus aldeas de Pamusmul, Panab'ajal y Pakixik; en el municipio de San José Poaquil y sus caseríos El Centro, Chwataq'aj 1, Chwataq'aj 2, Tzarajmäq y las aldeas Panimamak y Saqitaq'aj. Y, 4) en el área *Mam* del departamento de Huehuetenango; en el municipio de Santa Bárbara y sus aldeas de Chi'q'ol, Tuj chik'el, caseríos Xokonilaj, Tuj chik'il a' y Saq Piky; en el municipio de San Juan Atitán y su cantón Calvario, y las aldeas de Nuevo San Juan, Txe' b'ak, Txe' qotx' y Twitz matx'.

En el mes de enero de 2006, se generó el plan general de esta investigación. En la primera etapa, de febrero a abril de 2006, Danilo Palma produjo una revisión bibliográfica y entrevistas con reconocidos intelectuales mayas, sobre el estado de los conocimientos actuales, centrándose en textos que tratan sobre los *k'iche'ab'*, *mamib'*, *kaqchikela'* y *q'eqchi'eb'*, y en los temas de cosmovisión, espiritualidad y religiosidad; las creencias y prácticas curativas; la ciencia y tecnología; los valores y normas en las comunidades; la organización de la vida social; la participación, el poder local, la justicia y las relaciones interétnicas; la cuestión de los idiomas y la educación, y, el cambio cultural y social reciente. En ese mismo período de tiempo se desarrolló el marco conceptual para abordar el proceso de investigación de campo y el análisis de la información, desarrollando para ello el *enfoque de interculturalidad crítico-transformativa*.

---

[3] A los funcionarios de la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural y del Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica les interesa tener un informe sobre el estado de los conocimientos mayas en la actualidad. Ese material debe pasar por un proceso de sistematización y mediación pedagógica, que permita generar una propuesta de transformación del Currículo Nacional Base de la Educación Bilingüe Intercultural en el país.

[4] El mapeo de actores socioculturales es parte del programa de investigación multidisciplinaria que realizará la Universidad Rafael Landívar de Guatemala.

[5] *Aj Sik'ol na'leb'* significa buscadores de conocimiento en el idioma *Q'eqchi'*. Luego de interesantes reflexiones y discusiones, los investigadores mayas decidieron nombrarse así, explicando que esa era la verdadera labor que estaban realizando.

En los meses de mayo y junio de 2006, se elaboraron la metodología y los protocolos de investigación, también se seleccionó el equipo de trabajo. Del 1 al 9 de junio, se realizó en Chimaltenango el taller de inducción y capacitación para los investigadores participantes. En julio y agosto, se realizó el reconocimiento socioterritorial de los ocho municipios mayas seleccionados, los que se sitúan en cuatro departamentos de Guatemala. Se produjo un resumen monográfico sobre cada uno de ellos. En ese período, se establecieron los contactos con informantes locales y se seleccionaron las aldeas, caseríos, cantones y barrios donde existían las mejores condiciones para profundizar en la investigación. También se seleccionaron ocho familias para realizar estadías prolongadas.

Del 6 al 12 de agosto de 2006, con diez investigadores participantes y cuatro estudiantes colaboradores, se realizó en Chimaltenango el taller de evaluación y análisis de la primera etapa de trabajo y la planificación operativa de la siguiente. En septiembre, se realizaron estadías prolongadas y la inmersión en la vida cotidiana, con la observación del participante en cada una de las familias seleccionadas. Se produjeron informes específicos sobre el resultado de la observación. En octubre, se realizaron y procesaron 16 entrevistas a profundidad. En noviembre, se realizaron talleres de discusión sobre aspectos centrales de la información recopilada con los investigadores participantes y sus principales informantes.

Del 7 al 9 de noviembre, se realizó el primer taller en la cabecera departamental de Huhuetenango, con los *Aj Sik'ol na'leb'* y sus informantes *mamib'*. Del 14 al 17, en Cobán, cabecera departamental de Alta Verapaz, con los *Aj Sik'ol na'leb'* y sus informantes *q'eqchi'eb'*. Y del 28 al 30 de noviembre, en la cabecera departamental de Chimaltenango, con los *Aj Sik'ol na'leb' k'iche'ab'* y *kaqchikela'*. En cada uno de los talleres, se produjeron relatorías, memorias y análisis de información.

En diciembre se inició la consolidación de la información acopiada a lo largo del 2006[6]. En enero y febrero de 2007, se consolidó la información y se clasificó en categorías. Entre marzo, abril, mayo y junio de 2007, se analizó la información, se integraron los textos, se elaboraron conclusiones y se redactaron los capítulos del informe final.

Participaron en la investigación los *Aj Sik'ol na'leb' k'iche'ab'*, Magdalena Zapón Tipaz y Francisco Pos Sacalxot; los *Aj Sik'ol na'leb' mamib'*, Feliciana Ortiz Ordóñez - Ixky'echoj Pi'x Ka'mj-, y Rafael López Ordóñez – La's Ob'al Ch'wix-; los *Aj Sik'ol na'leb' kaqchikela'*, Magdalena Ajú Upun y José Tzirin Zapeta; los *Aj Sik'ol na'leb' q'eqchi'eb'*, Guillermo Cac –K'aq- y Lucía Sub –Ixmukane-. Asistieron al coordinador durante todo el proceso, la *Aj Sik'ol na'leb' Mam*, Lucrecia García –Jaqolb'e- y la investigadora María José de León. Y colaboraron en diferentes momentos del trabajo, los estudiantes, Roger Quej Curruchiche, Pamela de la Roca, Zaira Lainez, Alejandro Sagastume y Bettina Amaya.

El trabajo está organizado en una introducción, un apartado de información general, el marco conceptual del estudio y luego los capítulos que son: 1. Mundos Sagrados, 2. Territorio y Economía, 3. Organización Social y Acción Política en las Comunidades Mayas, y 4. Comunicación y Arte. Finalmente hay un apartado conclusivo con reflexiones finales del estudio.

En el apartado de **información general** se ofrecen datos socioeconómicos, demográficos y geográficos de cada uno de los 8 municipios bajo observación. Tiene el sentido de situar al lector en el espacio y el tiempo de los lugares revistados, para que tenga el contexto estratégico en el que viven su día a día, las personas.

---

[6] La información en su conjunto, las fotografías y las grabaciones están disponibles en un disco compacto, ya que es imposible tener todo el material impreso.

[7] En el proceso de trabajo, el equipo de investigación comenzó a cuestionar sus propios nombres en castellano *(kaxlan)* y de forma individual, se interesaron en informarse con sus mayores acerca del nombre con el que los identificaron al nacer en su idioma materno. Algunos de ellos encontraron ese nombre y se decidieron a usarlo, otros no pudieron hacerlo y decidieron llamarse a sí mismos con un nombre en su idioma materno, con el cual se sintieran poderosamente identificados. Otros más, decidieron seguir con el nombre en castellano e incluso cuestionar las razones de los otros.

El **marco conceptual** desarrollado como el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, tiene los siguientes apartados: la caracterización del Estado, la sociedad y la interculturalidad en Guatemala; la descripción de la forma en que fue elaborado el enfoque y lo que contiene.

Continúa el **marco conceptual**, con: 1.cultura e interculturalidad, 2. Mesoamérica, espacio matriz de una tradición civilizatoria maya, 3. economía y territorio, 4. poder y estructuras sociales, 5. los actores sociales, y 6. comunicación, praxis y transformación. En este informe de investigación, el marco conceptual de la interculturalidad crítico-transformativa ha servido para organizar los apartados clasificatorios de la información y producir las primeras reflexiones pertinentes; no obstante, el desarrollo de la aplicación analítica a profundidad y la búsqueda de conexiones estructurales, será motivo de un proceso subsiguiente a desarrollarse sobre este mismo material descriptivo.

El primer capítulo, **mundos sagrados**, está organizado en los siguientes apartados y parágrafos: 1. **Especialistas del conocimiento**: 1.1 el abuelo quemador, 1.2 diálogos con Alma Maíz, 1.3 el *ajcentro* que trabaja con santos, 1.4 el bien y el mal se aprenden juntos, 1.5 el *tz'ite'* y *uk'amom ulo chi uwach ulew*, la comadrona, 1.6 una pequeña *K'iche'* que aprende, 1.7 el sagrado fuego en la luz de las veladoras, 1.8 la guerra en la memoria del *K'atol Mayej Q'eqchi'*, 1.9 fuego en la casa del *Ajaw I'x*, y 1.10 un cerro alzado. 2. **Prácticas curativas**: 2.1 enfermedades, tratamientos y curaciones, 2.2 el chuj, 2.3 el susto, 2.4 el *Nawis*, 2.5 sueños, señales y revelaciones, 2.6 los avisos, 2.7 cumplir la misión, y 2.8 el mozo de Dios. 3. **Matemática maya**: 3.1 el ordenador de los días, los soles, el tiempo y la vida, 3.2 el uso del calendario en la vida diaria, 3.3 tiempo y recuerdo en los días de La's Plus Ktintz, 3.4 transposición de tiempo y espacio, los misterios. En este capítulo aparecen los especialistas del conocimiento, sus prácticas que cuestionan a la modernidad y la razón positivista, subyaciendo la discusión sobre los saberes mayas soterrados, su potencial para abordar otros universos de realidad y el camino, hasta ahora truncado, de la civilización mesoamericana. Es un sumario de distintas especialidades mayas, vistas en la práctica de personas que ofrecen retazos de su vida para ilustrarlas. Se observa la matemática dormida de los mayas, en el contexto del drama que supone ser herederos de un vasto conocimiento, que no se sabe y no se enseña; en un país que le da la espalda a sus tesoros. Aquí todo se vive en fragmentos y por supuesto, se usa lo que se sabe. El calendario muestra el tejido del tiempo y del espacio, multidimensionales entre los mayas, y sorprende ese 'otro' tiempo y espacio, que está allí organizando un tiempo circular, que rodea los múltiples misterios de la vida en las personas.

El segundo capítulo, **territorio y economía**, está organizado en tres apartados. El primero de ellos, **territorio sagrado**: 1.1 la tierra como persona, 1.2 ceremonialidad agrícola, 1.3 la representación del territorio en los imaginarios mayas, 1.4 los altares ceremoniales, 1.5 el El *Xupul Kaq'iq'* (soplador de viento), 1.6 *Wa'tesink y Mayejak*, 1.7 ofrendas por el nacimiento, y 1.8 árboles de poder. El segundo apartado, **actividades y dinámicas económicas en las comunidades mayas**: 2.1 el origen del dilema, 2.2 la comunidad, 2.3 el sistema de cargos y la economía, 2.4 la migración, 2.5 antes de partir, 2.6 adivinaciones y ceremonias para el viaje al norte, 2.7 relatos de sobrevivencia y 2.8 don Estanislao, un historia *Kaqchikel*.

El tercero corresponde a **la agricultura**: 3.1 el maíz, 3.2 las prácticas agrícolas contemporáneas, 3.3 fuentes de trabajo, 3.4 otras actividades productivas, 3.5 acceso a nuevas tecnologías y construcción de identidad, 3.6 el agua, 3.7 el susto y el agua.

En este capítulo se observan algunas de las diferentes formas de relación que tienen las personas con la tierra, en donde se aprecia que para los comunitarios la tierra es una madre, un ser inteligente y poderoso, en cuyo seno sitúan altares de todo tipo; altares que son verdaderos centros de comunicación entre las personas y de ellas con las diferentes entidades que, de acuerdo a su cosmovisión, cohabitan con los humanos en el mundo-tierra. En el apartado de actividades y dinámicas económicas en las comunidades mayas, se abordan aspectos que contextualizan históricamente la situación actual de las comunidades mayas. Situación que, al iniciar el siglo veintiuno, configura una situación de amenaza global y decisiva sobre las formas comunitarias de existencia de

los mayas. Impactando ya en aspectos centrales como son el uso y la transmisión de las lenguas mayas. La vida comunitaria da forma a las estructuras de plausibilidad, que han permitido en el largo tiempo, la reproducción de aspectos cruciales de las formas sociales y culturales mayas. Observamos también, un conjunto de conocimientos mayas que aparecen en las dinámicas de producción de la existencia social de los grupos sociales, situados en contextos territoriales intensamente significados por prácticas culturales, que son ancestrales y a la vez, contemporáneas.

En estos conocimientos, aparece la complejidad e indivisibilidad de lo real en lo concreto, donde las entidades espirituales y los nahuales mayas están presentes en todas y cada una de las actividades de reproducción de la vida. Una vida siempre difícil, amenazada por el hambre, el despojo y por una tensión histórica entre el sometimiento y la emancipación; tensión que se observa en los breves relatos de vida de algunos abuelos. La comunidad se muestra como un bastión que protege a la vez que encierra, y hoy está cruzada por dinámicas globales, especialmente económicas y comunicacionales, que están produciendo efectos desestructurantes en sus basamentos profundos. Operan en esta situación, a) la confluencia de la expansión de los sistemas de comunicación, b) la legítima intención de las personas por acceder a mejores condiciones materiales de existencia, c) la dinámica expulsión-atracción que genera el sistema económico internacional sobre nuestro país, y, d) la fuerza de los deseos, como imperativos que promueven el cambio de las formas tradicionales de vivir.

El ser maya se encuentra bajo el impacto masivo y sistemático de la ideología del consumo; sin posibilidades en las actuales circunstancias de construir un modelo propio de existencia y de conocer, construir, impulsar, promover y difundir *otros* modelos alternativos, a los que masifica el neoliberalismo imperante en el país. Generar esas nuevas circunstancias parece ser un objetivo, no un punto de partida.

El capítulo tres, **organización social y acción política en las comunidades mayas**, está organizado en dos apartados largos y varios parágrafos cada uno. El primero es **formas de organización sociopolítica del pueblo maya**. En su interior se desarrollan los siguientes parágrafos: 1.1 descentralización municipal, 1.2 partidos políticos, 1.3 desconfianza en el gobierno, 1.4 ¿dónde está lo maya? 1.5 poder y autoridades mayas, 1.6 alcaldía oficial y alcaldía maya, 1.7 conflicto entre autoridad oficial y autoridad indígena, 1.8 cargos de autoridad política en mujeres, 1.9 autoridad y castigo, 1.10 intentos recientes de combinar los dos tipos de autoridad, 1.11 las personas de conocimiento, 1.12 las familias mayas, 1.13 grupos de parentesco, territorio y autoridad tradicional, 1.14 consejos y enseñanzas, 1.15 la pedida, 1.16 economía familiar, 1.17 reproducción de los roles sociales y opresión de la mujer, 1.18 normas y controles de la vida comunitaria, entre lo público y lo privado, 1.19 cómo están viviendo los abuelos y las abuelas, 1.20 equilibrio, 1.21 el saludo, 1.22 el respeto, 1.23 historias y momentos en la vida diaria familiar, 1.24 los conocimientos de los niños, 1.25 remolinos en el aire, 1.26 unas horas en la vida de una familia *Mam*, 1.27 las ocupaciones de doña Ixsastal, 1.28 una comida en *Ilokab'*, 1.29 las curadoras y los curadores en la familia, 1.30 la curadora de sustos, 1.31 los que no están, 1.32 las palabras en las horas de compartir. En el segundo apartado, **conflictividades**, están: 2.1 criminalización de la juventud, 2.2 delincuencia, 2.3 servicio militar y recuerdos de la guerra, 2.4 autodefensa y rondas campesinas, 2.5 conflictividad religiosa, 2.6 procesos de urbanización, 2.7 derechos patrimoniales y litigios de tierras, 2.8 condiciones laborales y migración, 2.9 participación comunitaria en el desarrollo y, 2.10 racismo.

En este tercer capítulo se muestran diferentes procesos y actores de la organización social, tanto en el plano familiar, como en el de las comunidades. Y las formas en que se está viviendo en las comunidades, la acción política generada desde el Estado y los partidos políticos; aquí se ilustra la desconfianza generalizada que existe en torno a la institucionalidad y el gobierno central. Se revisan las formas en que se entiende el poder y la autoridad maya. Se enfoca también a personajes de conocimiento mayas que operan en el ámbito de la política comunitaria y local, para relevar la alteridad de su perspectiva en ese contexto. Se observan algunos de los cambios en la vida familiar y como funcionan algunos patrilinajes mayas en el ejercicio de la autoridad y el ordenamiento territorial. También se abordan prácticas importantes para reproducir el orden

social maya, como el consejo y la enseñanza en los hogares, la pedida matrimonial y ciertas formas en que opera la economía doméstica, así como la reproducción de roles, algunos de ellos opresivos para la mujer. En el segundo apartado, se revisan prácticas vinculadas al estado de orden en que viven los grupos sociales; atendiendo a cómo se mantiene y reproduce ese orden en la vida cotidiana. Se observa la forma en que se está criminalizando a los jóvenes, algunas interpretaciones acerca de la delincuencia en las comunidades, el impacto del servicio militar y los recuerdos de la guerra, así como ciertas prácticas de autodefensa y rondas campesinas. Se tratan la conflictividad religiosa, los procesos de urbanización, algunos conflictos relacionados con derechos patrimoniales y litigios de tierras, la participación comunitaria en el desarrollo, y brevemente, el racismo y la discriminación de género.

El capítulo cuarto, **comunicación y arte**, está organizado en cuatro apartados. El primero, **nombrar, decir, pensar y hacer**. El segundo apartado, **textiles**, contiene: 2.1 el arte y las técnicas del tejido, 2.2 la economía de los tejidos, 2.3 el uso del traje maya. El tercer apartado, **mitos y relatos**, lo integran: 3.1 la historia del maíz entre los *qe'mam*, 3.2 así quedó la luna para luz de la noche y el sol para el día, 3.3 Deidad de Moros, 3.4 San Antonio en territorio *k'iche'ab'*, 3.5 Tecún Umán mito fundador. El cuarto apartado, **comunicación de conocimientos mayas en la escuela oficial**, contiene: 4.1 ejercicio de observación en escuelas bilingües interculturales.

En este capítulo se abordan algunos procesos comunicativos que permiten observar las formas en que las personas nombran, dicen, piensan y hacen, en su día a día. Vemos aquí como en la lengua se objetivan las concepciones de las personas respecto a su entorno y la forma en que se nombran a sí mismas. Se enfoca el arte de los textiles y algunos de sus significados, lo que comunica la técnica que se emplea para hacerlos y su economía, así como el estado en el uso de los trajes mayas. En mitos y relatos se sintetizan la historia del maíz y la lucha del sol contra el mal; relatos mitológicos que informan sobre los procesos formativos de la cultura maya. En los relatos sobre la Deidad de Moros, San Antonio y Tecún Umán pueden observarse procesos de constitución de la nacionalidad guatemalteca en el pueblo maya. En Tecún Umán el relato de conquista y destrucción, en San Antonio Abad, aspectos comunes a la colonización en los diferentes pueblos y en Deidad de Moros, los procesos profundos de construcción de identidad en el imaginario colectivo. Finalmente, se sintetiza lo observado de los procesos de comunicación de conocimientos mayas en las escuelas oficiales, vistos por los comunitarios y la interpretación de los resultados de la observación que hicieron maestros, sobre conocimientos mayas en prácticas sociales, en escuelas de educación bilingüe intercultural.

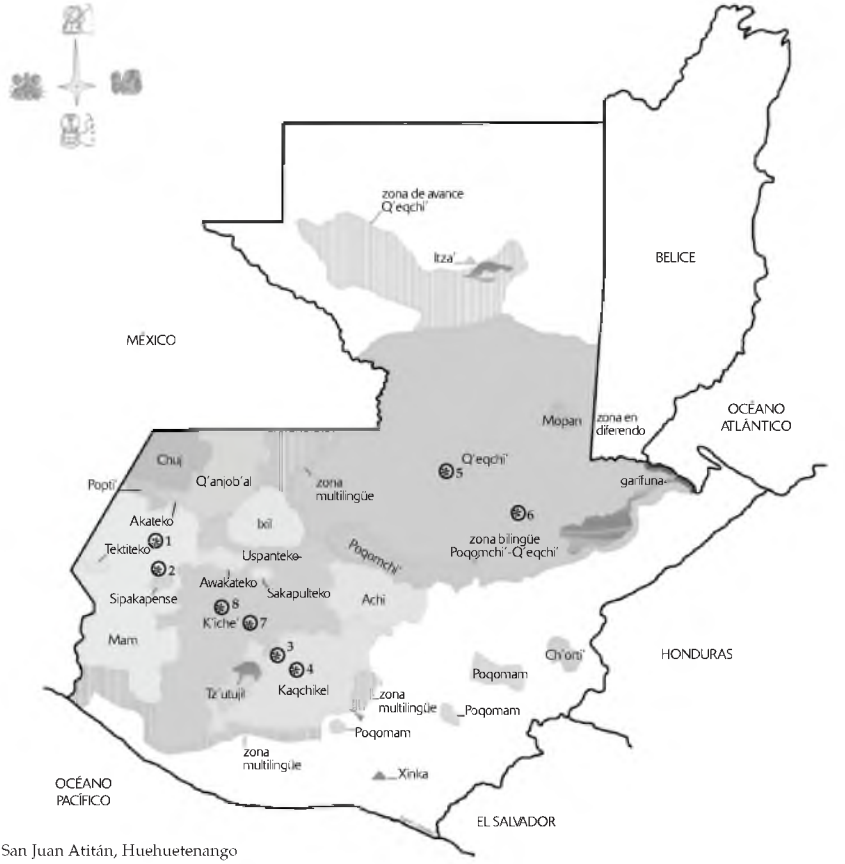
Al final del texto tenemos un apartado de conclusiones, en donde se producen reflexiones finales sobre ciertos temas que consideramos de singular relevancia en esta investigación, se producen preguntas que abren hacia nuevas investigaciones y se delinean potenciales rutas teóricas y metodológicas; que las instancias académicas involucradas pueden seguir, para avanzar en el camino del conocimiento y la acción transformadora de la realidad sociocultural, junto al pueblo maya.

Cuatro abuelos-abuelas, cuatro caminos, ¿qué fue la investigación?

Esta exploración la iniciamos en *Txe Qotx'* o *Txe K'utz*, asiento de los arbustos y raíz del derrumbe, que también es San Juan Atitán, lugar donde *Ka'yb'il b'alam*, el gran jaguar, habita entre los colores pitahaya que visten los *mamib'*. Allí, en la cintura de los Cuchumatanes, se estira, se acuesta y se vuelve a acomodar. Subimos a *Twi' Qman*, a la cabeza del cerro abuelo, y pasamos por *Xq'an Tx'otx*, la tierra colorada, que también es *Komanam*, sin traducción al castellano. Tierra que fue renombrada y bautizada como Bárbara, patrona de los artilleros. La santa guerrera, que acompañaba a las tropas invasoras, enamorada del abuelo Matx' se quiso quedar y construyó allí su casa, sobre el suelo mineral *mamib'*. Ahora se recuesta en el sagrado encino sin tiempo, que espera solitario en la atalaya del rastrojo y mira embravecido las descomunales excavadoras, que se comen a pedazos el corazón de oro de los *Saqchojon* su pueblo nieto y vecino *Mam*.

Mapa Lingüístico de Guatemala

idiomas mayas, xinka y garífuna



1 San Juan Atitán, Huehuetenango
2 Santa Bárbara, Huehuetenango
3 San José Poaquil, Chimaltenango
4 San Juan Comalapa, Chimaltenango
5 Chisec, Alta Verapaz
6 Cahabón, Alta Verapaz
7 Chichicastenango, Quiché
8 San Antonio Ilotenango, Quiché

Proyecto Mapeo Lingüístico
Michael Richards, director
equipo técnico: Mario Carrillo, Fred Clark
equipo lingüístico: Narciso Cojtí, Humberto Flores Alvarado, Aurelio Hurtado, Julia Richards

Fuimos a *Chuvila, Tzitzicastli*, Chichicastenango, a visitar al abuelo Pascual Ab'aj, quien no deja de dialogar en *K'iche'* con su hermano abuelo *che'poqo'il*. En un diálogo donde el *K'iche'* y el *Kaqchikel* se trenzan con el náhuatl, impregnando con sus voces guerreras la toponimia, los procesos históricos y su épica. Bajamos *siguanes* y llegamos donde viven los *ib'oy* (armadillos), para luego subir cerros con olor a pino, hasta llegar al valle de *Ilokab'*. Lugar de las frutas dulces, linajes antiguos y casas comunales; donde esperan los cuatro abuelos, cuidadores de la pequeña laguna de las Garzas. Allí, el Santo Antonio se quiso quedar, dicen que él venía de España, pero ahora viste un sombrero que le regalaron los migrantes *k'iche'ab'* que van y vienen de Estados Unidos. El sombrero tejano lo usa siempre y carga, cruzado sobre los hombros, el morral maya en el que lleva su bastimento. Él ha recogido ya el aliento de los cuatro abuelos cerros que cuidan la laguna y por eso las personas le regalan pañuelos, para ver si en ellos les envuelve algún milagro. ¿Qué le piden? Justicia, cómo conseguir algunos centavos, ayuda para cruzar las fronteras internas y las externas, salud y, a veces, una mejor suerte en el amor. Entramos también en *Pwaqil*, el siguán *tinamit* del dinero, lugar que a José, otro santo patrón, también le gustó y por supuesto se quedó allí. A todos gusta el lugar. El territorio *Kaqchikel* es rico y allí crece casi todo; por eso los despojaron y ahora se ensayan cultivos extranjeros y se empujan procesos económicos que tienen a las personas sumamente angustiadas, muchos endeudados, corriendo todo el tiempo y sin llegar a ningún lugar. Pasamos por *Chivot, Chuwi' Tinamit* el lugar de los comales, donde Juan, otro santo patrón, edificó su casa y adornó su iglesia con *B'alam* y el *Kot*, jaguares y águilas que cuidan la entrada y salida del pueblo *Kaqchikel*, emblemas de linajes guerreros de la épica maya, que hoy están, dramática y simbólicamente, enredados con el águila de dos cabezas de los tercios militares de la casa austriaca de los Hasburgo.

En nuestro recorrido, encontramos la tierra seca, *Chisek*, lugar de las hojas cortantes como navajuelas, espacio territorial y socioculturalmente fronterizo. Asiento de migrantes en territorio *Q'eqchi'*, situado a medio camino entre las tierras altas y las tierras bajas del norte, en una ruta prehispánica que tiene huellas de sandalias y altares, desde el período formativo de la cultura maya. Chisec es enclave de la colonización de la selva, de la última guerra fue botín repartido y ahora es un lugar pleno de conflictos agrarios y demandas de justicia social. Finalmente y siempre en el mundo *Q'eqchi'*, anduvimos de sorpresa en sorpresa por *Chaslaw*, donde nacen los tepezcuintles y en *K'ajb'om*, ahora Cahabón; donde abuelos y abuelas reiteran sobre la abstinencia ritual, sacrificio necesario para lograr el justo discernimiento en la complejidad de la vida cotidiana. Y no logramos salir de ahí, sin antes recoger los colores vegetales de nuestra historia, para pintar y despintar los cristales largavista que el abuelo sol le quitó al mal. En esta exploración seguimos a nuestros guías actuales, que también en sus nombres expresan la profundidad de lo maya y donde participaron, la pulga, la Luna, Magdalena Ajú, Magdalena Zapón, el *Tzirin*, el árbol de las anonas, Pos Sacalxot, Ixky'echoj Pi'x Ka'mj, Jaqolb'e y los *Aj Iqal tqan aq'untl*, Sergio y María José. Cada uno con su misión que el *Ajaw* les regaló.

Autoridad Mam tejiendo un morral.
Foto por Rafael López

Mamib'

"Desde Quetzaltenango hacia finales de 1525, los españoles entraron a los valles de los Mames y llegaron hasta los pies de los Cuchumatanes, donde se encontraba el centro de resistencia de los mames en *Chiwab'-jul*, el actual Huehuetenango".[8] Los *Mam* son habitantes de las tierras altas de los mayas, extensa región que ha formado una unidad cultural desde la preconquista[9]. Carlos Navarrete (1993: 156) considera que, al iniciarse la conquista española, las principales ciudades de las tierras altas eran "[...] Gumarcaj de los quichés, *Saqulew* de los mames, *Chutix Tyox* de los ixiles".[10] Por la destrucción desencadenada en la conquista y durante el período colonial, "[...] los mames, sólo legaron un documento temprano. El *Título mam*, crónica que trata principalmente de disputas de tierra entre los mames y los k'iche's en el área de Quezaltenango, a mediados del siglo XVI" (Lovell, 1990: 43). "Zaculeu era el centro político y religioso de la región mam del norte. Por consiguiente, la mayor parte de la población a la que servía vivía lejos de sus alrededores inmediatos. Las comunidades alineadas con Zaculeu incluían Cuilco e Ixtahuacán, las cuales en 1525 pelearon al lado de los mames de Zaculeu contra los españoles. Por el oeste, la soberanía de Zaculeu se extendía a lo largo del río Selegua. En el norte, su dominio penetró hasta las áreas más remotas, probablemente hasta el valle de Todos Santos y aún más allá, ya que de estas zonas se envío una fuerza de socorro para ayudar al cacique mam *Ka'yb'il B'alam* en su lucha contra los españoles en Zaculeu" (Lovell, 1990: 46).

"La región mam abarca cerca de 8,500 kilómetros cuadrados y forma parte del sistema orográfico de la Sierra Madre de Guatemala y las estribaciones de dicha sierra al norte y sur. Conforma la porción occidental del Altiplano de Guatemala. Los mames llegan hasta la bocacosta. Es una zona alta, con montañas con más de 2000 metros sobre el nivel del mar. La región queda dentro de la zona volcánica y tectónica de Guatemala y del sureste de México. En ella se localizan 6 volcanes: Tajumulco, Tacaná, Santa María y Santiaguito, Cerro Quemado, Chicabal y Lacandón. Se trata de una región montañosa con altiplanos al norte y al sur, de formaciones principalmente precámbricas. En la región nace el río Suchiate, que en su cauce medio e inferior constituye el límite con México. También nacen los ríos Selegua y Cuilco, de la cuenca del Grijalva. Esta región queda dentro de la faja de montaña tropical, y también de acuerdo con la altura, constituye la pradera tropical de montaña o bosque alto húmedo, y el bosque tropical de montaña húmedo. Se trata, pues, de una región de bosque húmedo, alta, escarpada, de frío moderado, que forma parte del trópico de altura lluvioso (Nolasco y Melesio, 1993: 214).

Desde finales de la década de 1970, hasta la firma de los Acuerdos de Paz (1996), la región *Mam* fue escenario de intensos enfrentamientos políticos y militares. La represión gubernamental golpeó fuertemente a la población civil[11], buscando que ésta abandonara o no diera su apoyo a las fuerzas insurgentes.[12]

---

[8] El documento de Gonzalo de Alvarado refiere su versión de testigo. Igualmente la Probanza de Nicolás de Vides y Alvarado y el Manuscrito Quiché; la probanza de don Laureano Guerra Veintemilla y Mo. Don Alonso Enriquez de Larios, más el Manuscrito Xecul-Tit ahpopeham, todos citados por Fuentes y Guzmán (Gallo, 2001: 98).

[9] En esta región se incluyen, "[...] la región de tierras altas con sus vecinas de pie de monte, o sea los sistemas de montañas y las mesetas de las tierras altas de Chiapas y Guatemala, que en algunos casos se elevan a más de 3000 metros sobre el nivel del mar. Es probable que en alguno de los fértiles valles de los altiplanos de Chiapas y Guatemala, los antiguos mayas hayan aclimatado y mejorado la planta que produce el maíz durante el transcurso del sexto al tercer milenio a.C. Actualmente esa región está ocupada por cerca de dos millones de sus descendientes que, a pesar de los siglos transcurridos desde la conquista española, conservan muchas de las creencias y costumbres de sus antepasados" (Navarrete, 1993: 153).

[10] "A principios del siglo XVI, los más importantes señoríos mayas se encontraban en un estado de guerra, continua e intensiva, que había minado mucho su desarrollo. Ya no hubo tiempo de que alguno se impusiera sobre los demás, porque todo este mundo, con sus sistemas de vida social y religiosa, su cultura, su arte y sus conocimientos del universo en el que vivían y su manera de aprovecharlo, terminó a la llegada de los conquistadores españoles" (Navarrete, 1993: 157).

[11] "El ejército echaba los cadáveres de madrugada al río Cabús (San Marcos). En el año 1980, a dos parejas de nacionalidad salvadoreña que iban de viaje de novios a EEUU les robaron la documentación y el dinero en la frontera con México y tuvieron que regresar a su país. Debido a lo avanzado de la hora, los cuatro se vieron obligados a pasar la noche debajo de un puente sobre el río Cabús. A las dos de la madrugada vieron un *jeep* del Ejército que se detuvo sobre sus cabezas y lanzaba dos cadáveres desde el puente" (Comisión de Esclarecimiento Histórico, 1999 –CEH- II: 422).

[12] En los frentes guerrilleros de la Sierra Madre, "[...] la gran mayoría de los combatientes eran indígenas. En el año 1980 se incorporan compañeros indígenas sobre todo de Quetzaltenango y Huehuetenango. En la montaña, la mayoría de los guerrilleros eran campesinos e indígenas. La presencia de blancos o ladinos urbanos fue muy poca. No pasaban de diez" (Comisión de Esclarecimiento Histórico, 1999 –CEH- II: 258).

En el área lingüística *Mam* hay 51964 hablantes; y 6577 kilómetros cuadrados de extensión. " El *Mam* se habla en 56 municipios de 3 departamentos: 12 municipios del departamento de Quetzaltenango: Cabricán, Cajolá, San Miguel Sigüilá, San Juan Ostuncalco, Concepción Chiquirichapa, San Martín Sacatepéquez, Huitán, Colomba, Coatepeque, Génova, Flores Costa Cuca, Palestina de los Altos; 28 municipios del departamento de San Marcos: San Marcos, San Pedro Sacatepéquez, San Antonio Sacatepéquez, Comitancillo, San Miguel Ixtahuacán, Concepción Tutuapa, Tacaná, Sibinal, Tajumulco, Tejutla, San Rafael Pie de la Cuesta, Nuevo Progreso, El Tumbador, El Rodeo, Malacatán, Catarina, Ayutla, Ocós, San Pablo, El Quetzal, La Reforma, Pajapita, Ixchiguán, San José Ojotenam, San Cristóbal Cucho, Esquipulas Palo Gordo, Río Blanco y San Lorenzo; en 16 municipios del departamento de Huehuetenango: San Pedro Necta, San Idelfonso Ixtahuacán, Santa Bárbara, La Libertad, Todos Santos, San Juan Atitán, Colotenango, San Sebastián Huista, parte de Tectitán, parte de Cuilco, parte de Aguacatán, San Rafael Petzal, San Gaspar Ixchil y Santiago Chimaltenango" (Richards, 2003:64).

San Juan Atitán

El municipio de San Juan Atitán tiene 13365 habitantes, en su mayoría hablantes de *Mam*, su extensión territorial es de 64 kilómetros cuadrados y pertenece al departamento de Huehuetenango. Se encuentra en las faldas de un cerro, a una distancia de 36 kilómetros de la cabecera departamental, está a 2500 metros sobre el nivel del mar, su clima es frío y húmedo, está comunicado por una carretera de terracería, que sube por una cuesta pronunciada, atravesando cerros y barrancos. El terreno es accidentado y se alternan zonas pedregosas con otras de bosque, hay varios arroyos que atraviesan la carretera, haciéndola difícil y peligrosa en invierno. Colinda, por el oriente, con el territorio de San Sebastián Huista; del lado poniente, con Colotenango y con Santiago Chimaltenango; por el norte, con Santiago Chimaltenango y Todos Santos Cuchumatanes; al sur colinda con San Rafael Petzal y San Sebastián Huista. Su feria titular es del 22 al 26 de junio, en honor al patrono San Juan Mártir. Tiene 22911 habitantes distribuidos en 34 comunidades, incluida la cabecera del municipio. Un comunitario explica:

> *Sólo nuestra gente es la que vive aquí, talvez hay una casa ladina en el pueblo, tal vez dos casas en Santa Isabel y quizá una en Twi' Skab', estas son las personas que viven en San Juan. El alcalde que está ahora es don Pedro Godínez Domingo que fue electo por las personas cuando fueron a las votaciones, esta es la segunda vez que es electo. Este es uno de los pueblos municipio donde todavía usan los hombres su vestuario como antes, el otro es Todosantos*" (DM1)*.

La economía del municipio se sostiene con la agricultura, la producción artesanal y el comercio; la migración a los Estados Unidos se ha convertido en una forma de resolver los acuciantes problemas económicos, la pobreza y la falta de alternativas de desarrollo socioeconómico que prevalecen en el municipio.

Santa Bárbara

Santa Bárbara es uno de los municipios que conforma la región *Mam*, siendo este el idioma que habla la mayoría de su población. El municipio tiene una población de 20882 habitantes; de los cuales sólo el 2% de su población es ladina y se ubica en el casco urbano de la cabecera municipal y en las aldea de Saq Piky y Xokonilaj, cercanas a la cabecera departamental de Huehuetenango. La fiesta de Santa Bárbara se celebra del 2 al 4 de diciembre, siendo el día 3 la fecha principal, además son importantes las fiestas de Candelaria, del 16 al 18 de febrero y la Agostina, del 21 al 24 de agosto; cuando la Iglesia Católica conmemora a Santa Bárbara, patrona de los artilleros y cuarteles militares. Santa Bárbara está situada al oeste de la cabecera departamental, en el área que fue

*Los informes del trabajo de campo de los investigadores de la presente investigación se clasificaron atendiendo a un listado al que se hace referencia a lo largo de este libro a través de una serie de abreviaturas. El listado completo del material de campo y de las abreviaturas con las que se refiere a ellos se encuentran en el Anexo.

conquistada por las tropas de Gonzalo de Alvarado y formaba parte del territorio que regía Kaibil Balam. En el año 1700 aparece como uno de los pueblos de visita de la parroquia de Santa Ana Malacatán, hoy Malacatancito, a cargo de los padres mercedarios; en el informe de su visita pastoral, el Arzobispo Cortés y Larraza, indica que Santa Bárbara contaba con 761 habitantes (M2). Adentro de la iglesia, que data del período colonial, se realiza el cierre de la ceremonia de los cuatro puntos cardinales y los abuelos llaman a ese sitio, *txecomanamas*. Es posible que ese sea su nombre original.

Caracteriza a Santa Bárbara su bosque húmedo montano y bajo subtropical, en sus suelos predominan los suelos superficiales, generalmente de textura liviana, bien drenados y de color pardo. También se encuentran suelos pobremente drenados de color gris en la superficie; a mayor altitud es común encontrar suelos de color negro. Los valles formados por hondonadas ligeras y profundas son apropiados para cultivar hortalizas, flores, árboles frutales, papa, maíz, trigo y para prácticas silvopastoriles. Los pobladores del municipio afirman que en el pasado existieron bosques con maderas de roble, pino, ciprés, encino y madrón; pero por la pobreza tuvieron que talarlos para venderlos, ya sea para leña, madera para la carpintería o para la construcción. Se siembra maíz y frijol para consumo familiar, también café, durazno, limón y limas para vender. El municipio tiene severos problemas por la carencia de agua, la tierra produce muy poco y está considerada entre las más pobres del país; consecuentemente se está intensificando la migración a los Estados Unidos. No obstante, sus habitantes afirman que bajo el suelo se encuentran importantes yacimientos minerales.

El espejo del cielo en Chisec.
Foto por Sergio Mendizábal

Q'eqchi'eb'

Según la Comunidad Lingüística *Q'eqchi'* (2007), adscrita a la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, el pueblo maya *Q'eqchi'*, tiene más de diez siglos de asentamiento en lo que hoy son los municipios de Cobán, Chamelco, Carchá, Lanquín, Cahabón, Tucurú y Senahú.[13] Por ello existen sitios arqueológicos prehispánicos en Chamha' y Chichen en Cobán; Chikob'an en Tucurú; Chijolom en Senahú. En la época de la conquista, a esta área se le denominaba "las Verapaces", una región ahora dividida en los departamentos de Alta y Baja Verapaz. La Comunidad Lingüística *Q'eqchi'* indica que fue en 1538 que dio inicio la conquista española y la destrucción del sistema organizacional maya *Q'eqchi'*, desde lo religioso hasta lo político y económico. Esto causó una serie de muertes y emigraciones.

En 1860, comienzan a llegar los primeros alemanes a la región, "quienes vinieron a fortalecer el estado de miseria, colonización y mestizaje, provocando sumisión y emigraciones. Los gobiernos dictatoriales desde Rafael Carrera hasta Ubico, crearon una mentalidad de miedo y terror, menosprecio a la dignidad humana".[14] De cualquier forma, para 1631, la región no estaba pacificada, siendo los frailes dominicos quienes lograron penetrarla y propugnaron por su "conquista pacífica". "Los frailes dominicos, según el plan de Bartolomé de las Casas, habían puesto como condición para la reducción pacífica de las Verapaces que no se establecieran allí los españoles y no entrara ningún ejército. El alcalde mayor de las Verapaces, Don Martín Alfonso Tovilla, viniendo de España, con la esposa, llega a Cobán para 1631" (Gallo, 2001: 227). Entonces, los *q'eqchi'eb'* no habían sido sometidos ciento siete años después de la destrucción del reino *K'iche'* en 1524. Ya en el siglo veinte, el departamento de Alta Verapaz fue uno de los más afectados por la situación de guerra interna que duró 36 años; especialmente entre los años 1980-1983 (ODHAG, 1998-IV: 485).

Según Stoll, "[...] la comarca quekchí está situada al norte de Cobán, [...] Unas pocas leguas al sur de Cobán, linda con los pokonchíes; al poniente lo circunscribe el Chixoy y al oriente la región de los choles. El río Cahabón parece ser el límite septentrional. Sin embargo, estos dos últimos linderos no pueden precisarse con la misma exactitud como debe hacerlo para los límites occidental y meridional" (Stoll, 1958: 136). En el área lingüística *Q'eqchi'* hay 726723 hablantes; 24662 kilómetros cuadrados de extensión. El *Q'eqchi'* es hablado en la parte nororiental de Uspantán, departamento de Quiché. En Alta Verapaz, se habla en Cobán, Panzós, Senahú, San Pedro Carchá, San Juan Chamelco, Lanquín, Cahabón, Chisec y Chahal; en Petén, en San Luis y Sayaxché; en Izabal, en El Estor y Livingston. También es hablado en algunos lugares de Belice.[15]

Santa María Cahabón

La etimología de la palabra *Chik'ajb'om* es *Q'eqchi'*, término que al ser castellanizado, se transformó en Cahabón. Este nombre tiene tres significados posibles, el primero, chi= lugar, k'ajb'om= abstinencia; entonces Cahabón sería "lugar de abstinencia". El segundo significado, chi= lugar, k'aj= polvo y b'o= pintura; aquí Cahabón sería "lugar de la pintura en polvo". Finalmente,

---

[13] "Los restos culturales en la cuenca del río La Pasión dan indicios que la ocupación humana en estas tierras data desde el preclásico medio. Las ocupaciones más tempranas están registradas en el sitio arqueológico Tres Islas, que se ubica a la orilla del río La Pasión, al sur de Ceibal. Cancuén es una ciudad cuya ocupación inicia en el clásico temprano y finaliza en el clásico tardío. Esta ciudad jugó un papel muy importante en el comercio y el intercambio ritual entre las tierras altas del altiplano y las tierras bajas. En las tierras altas se extraía la materia prima muy valorada por los mayas, como por ejemplo el jade, el pedernal, la pirita y la obsidiana. Estos productos, junto con otros, como plumas de quetzal y otros, se utilizaban para producir objetos únicos y sagrados que eran finalmente tallados en la ciudad de Cancuén, y posteriormente, intercambiados en las rutas del río La Pasión. Esta vía acuática era una verdadera ruta maya, porque desde Cancuén, se podía navegar a las ciudades más importantes del área del Petexbatún [Tamarindito, Aguateca, Dos Pilas, Punta de Chimino, Ceibal] e incluso más al norte, Altar de Sacrificios, Yaxchilán y Piedras Negras" (García, 2005: 292). Estamos entendiendo que al referirse a las "tierras altas", se trata de los territorios *q'eqchi'eb*.

[14] Comunidad Lingüística *Q'eqchi'* (2007)http://www.almg.org.gt/Comunidades/quqchi/Qeqchi%202.htm

[15] Richards, 2003:76.

Cahabón devendría de la unidad de tres partículas, chi= en el lugar, kaj= cielo y b'o = pintura; Cahabón sería, "en el lugar de las pinturas celestiales".

El municipio tiene una extensión territorial de 900 kilómetros cuadrados y se encuentra a una altura de 250 metros sobre el nivel del mar. El área urbana ocupa 2.5 kilómetros cuadrados, su densidad es de 48 personas por kilómetro cuadrado, con una población de 31425 habitantes, su clima es cálido. La fiesta titular es del 1 al 8 de septiembre y celebran la Natividad de la Santísima Virgen María. En el municipio se habla el *Q'eqchi'* y el castellano. La cabecera municipal de Santa María Cahabón del departamento de Alta Verapaz, se encuentra ubicada a 92 kilómetros de la ciudad de Cobán y a 302 de la ciudad capital. Limita al norte con los municipios de Fray Bartolomé de las Casas y Chahal (Alta Verapaz); al sur, con el municipio de San Antonio Senahú (Alta Verapaz); al este, con los municipios de Panzós (Alta Verapaz) y el Estor (Izabal); y al oeste, con los municipios de San Pedro Carchá y San Agustín Lanquín (Alta Verapaz).

La municipalidad de Santa María Cahabón afirma que ya en el año de 1500 hay indicios de la existencia de aglomeraciones humanas en este sitio, "los q'eqchi' o Jolom Nah, vivían en calpules o grandes aglomeraciones regidas por Caciques, que a la vez dependían de un gran Señor elegido por todos los principales. Cada Calpul tenía sus casas distantes unas de otras, de tal manera que un poblado de 400 a 500 habitantes ocupaba varias leguas de terreno". Los antiguos documentos indígenas que sirven de base histórica y que guardan celosamente los ancianos, legaron los nombres de estas poblaciones; entre ellas aparece como una de las principales la de "*Chik'ajb'om*". Hasta la llegada de los españoles, los nativos de "*Chik'ajb'om*", como todo el pueblo maya de estos contornos, se dedicaban principalmente al cultivo de la tierra, a la que amaban, respetaban y reverenciaban como divinidad. Los cultivos preferidos eran maíz, frijol, chile, cacao, achiote, algodón y otros productos más. También se dedicaban a la caza y a la pesca".[16] La fundación como pueblo data de 1543, cuando era simplemente *Chik'ajb'om*, a partir de entonces se le añadió el nombre cristiano de Santa María, y quedó atendido por cuatro padres que evangelizaban Santa María Cahabón, San Francisco y San Agustín Lanquín"[17]. La producción agrícola del municipio se concentra en el maíz, cardamomo, chile seco, café, cacao, achiote, frijol y pimienta. El cultivo de maíz representa el 67.8% del total de los ingresos de la muestra investigada, orientado en un 80% al autoconsumo y un 20% a la venta, para la obtención de ingresos que son utilizados para el pago de servicios básicos y compra de insumos para futuras cosechas; se produce también cardamomo y otros productos como cacao, achiote, frijol y pimienta; también, naranjas, mandarinas, bananos, plátanos y piña.

Chisec

Este pueblo anteriormente se llamaba Espíritu Santo y posteriormente Chisec, que en *Q'eqchi'* significa *navajuela*, hoja lacerante cortante. El municipio de Chisec fue fundado en 1883, pero los actuales límites se establecieron hasta el 25 de septiembre de 1972. No obstante, existen problemas limítrofes con el municipio de San Pedro Carchá. El municipio de Chisec se compone de un pueblo, que es donde está asentada su cabecera municipal, y está dividido en cinco regiones entre ellas: Raxruhá, Canlech, Chiquibul, Sejix y Samococh, cada una con sus respectivos alcaldes auxiliares y un total de 235 comunidades que poseen la tierra en forma mancomunada. Esto es así por haber sido adjudicadas en calidad de patrimonio agrario colectivo, además se compone de una buena cantidad de fincas particulares, que hasta el presente, no aparecen registradas en el Catastro Municipal.

Se encuentra ubicado dentro de los límites siguientes: al norte, con el municipio de Sayaxché, del departamento de Petén; al sur, con Cobán y San Pedro Carchá; al oriente,

[16] Municipalidad de Santa María Cahabón. http://www.inforpressca.com/santamariacahabon/educacion.php. Consultado el 3 de junio 2007, a las 11:27 hrs.

[17] Municipalidad de Santa María Cahabón. http://www.inforpressca.com/santamariacahabon/educacion.php. Consultado el 3 de junio 2007, a las 11:27 hrs.

con Fray Bartolomé de las Casas, y al poniente, con el mismo municipio de Cobán, a una altura de 240 pies, sobre el nivel del mar.[18] Según el censo de población y habitación del año 2002, el municipio de Chisec, se compone de una población de 69325 habitantes, donde 35325 son hombres y 34000, mujeres; haciendo un total de 11206 familias, que están concentradas en 12807 viviendas, en un área de 1994.56 kilómetros cuadrados, que componen el municipio. De esa población, el 91% es indígena y un 9% no indígena o mestiza. El analfabetismo en el municipio alcanza una cifra del 53% en niños de 7 años en adelante. Chisec está situado a una distancia de 290 kilómetros de la ciudad capital, sobre una carretera asfaltada que llega al parcelamiento Raxruhá. Se encuentra a una distancia de 76 kilómetros de la cabecera departamental de Cobán y para comunicarse con el departamento de Petén existe una carretera asfaltada, vía Raxruhá, Sayaxché y Santa Elena Petén, hasta el sitio arqueológico de Tikal. Para comunicarse con el departamento de Quiché, se toma la ruta de la Franja Transversal del Norte, hasta llegar al municipio de Barillas del departamento de Huehuetenango. Para comunicarse con la ciudad de Cobán, existe otra carretera, que partiendo de San Pedro Carchá, pasa por el Pajal, Sebol, Raxruhá, hasta llegar a la cabecera municipal, con una distancia aproximada de ciento sesenta kilómetros, y por último, existe la carretera de la Franja Transversal del Norte (FTN) que comunica a Chisec con el municipio de Fray Bartolomé de las Casas, con una longitud aproximada de sesenta kilómetros. Chisec fue fundado por grupos de diferentes orígenes, entre los que destacan los de origen carchasense, es decir, grupos de población *q'eqchi'eb'* originarios del municipio de San Pedro Carchá.[19]

En la zona se produce el cardamomo, además se cultiva café, arroz, chile, pimienta gorda, maíz, frijol, arroz y tubérculos. Entre las artesanías que se producen se encuentran los tejidos de algodón, cerámica, productos de arcilla, fabricación de instrumentos musicales, candelas y otras artesanías propias de la región.

[18] Municipalidad de Chisec. http://www.inforpressca.com/chisec. Consultado el 3 de junio 2007 a las 11:53 hrs.

[19] Municipalidad de Chisec. http://www.inforpressca.com/chisec. Consultado el 3 de junio 2007 a las 11:53 hrs.

Guía curador de Chichicastenango.
Foto por Lucrecia García

K'iche'ab'

Según la mitología *K'iche'* "[...] los nombres de los primeros hombres que fueron creados y formados: el primer hombre fue Balam-Quitzé, el segundo Balam-Acab, el tercero Mahucutah y el cuarto Iqui-Balam, estos son los nombres de nuestras primeras madres y padres".[20] El origen y su posterior asentamiento se describe en el libro sagrado de los *k'iche'ab'*, el Popol Vuh: "Aquí en *K'iche'* fue, aquí dentro de sus montes y costas, aquí llegaron los que vienen de allá del oriente, desde el pueblo de Tulán [...] Allá pues de las siete peñas y siete barrancos [...] donde vinieron las primeras personas *Balam Quitzé, Balam Aq'ab', Majkuta* e *Iq' B'alam*, aquí les dieron a nuestros abuelos y padres ellos fueron los amos de *K'iche'*, también los amos nuestros, nosotros los hijos y nietos, los del primer *K'iche'* somos los del segundo *K'iche'*". [21]

El área sociolingüística *K'iche'* tiene 7918 kilómetros cuadrados de extensión, contando con 922378 hablantes, en 78 municipios de 9 departamentos del país. El idioma *K'iche'* se habla en cinco municipios de Sololá: Santa María Visitación, Santa Lucía Utatlán, Nahualá, Santa Catarina Ixtahuacán y Santa Clara la Laguna; en ocho municipios de Totonicapán: Totonicapán, San Cristóbal Totonicapán, San Francisco el Alto, San Andrés Xecul, Momostenango, Santa María Chiquimula, Santa Lucía la Reforma y San Bartolo; en doce municipios de Quetzaltenango: Quetzaltenango, Salcajá, Olintepeque, San Carlos Sija, Sibilia, San Mateo, Almolonga, Cantel, Zunil, San Francisco la Unión, El Palmar y La Esperanza; en dieciséis municipios de Quiché: Santa Cruz del Quiché, Chiche, Chinique, Zacualpa, Chichicastenango, Patzité, San Antonio Ilotenango, San Pedro Jocopilas, Cunen, Joyabaj, San Andrés Sajcabaja, parte de Uspantán, parte de Sacapulas, San Bartolomé Jocotenango, Canillá y Pachalum; en quince municipios de Suchitepéquez: Cuyotenango, San Francisco Zapotitlán, San Bernardino, San José El Ídolo, Santo Domingo Suchitepéquez, San Lorenzo, Samayac, San Pablo Jocopilas, San Miguel Panán, San Gabriel, parte de Santa Bárbara, Santo Tomás la Unión, Zunilito, Pueblo Nuevo y Río Bravo; en diez municipios de Retalhuleu: Retalhuleu, San Sebastián, Santa Cruz Mulúa, San Martín Zapotitlán, San Felipe, San Andrés Villa Seca, Champerico, Nuevo San Carlos y El Asintal[22].

"Cuando los españoles alcanzaron el altiplano de Guatemala en 1524, encontraron una confusa contienda de estados políticos y guerreros, los cuales luchaban por los recursos estratégicos y la integridad territorial; y los grupos campesinos, que permanecían sin destino, viviendo todavía fuera del control de los estados políticos. El más grande de tales estados era el quiché (*K'iche'*), un imperio conquistador que incluía todos los hablantes quichés (*K'iche'*) del altiplano y un significativo número de otras poblaciones circunvecinas: uspantecas, ixiles, aguacatecas, mames, pokomanes, tzutujiles y cakchiqueles. Su centro político era Utatlán, también llamado K'umarcaaj ("las antiguas [cabañas de] cañas"), cuyas ruinas todavía se pueden ver cerca de Santa Cruz del Quiché. El Conquistador español Pedro de Alvarado dijo que estaba, *bien construido y era maravillosamente fuerte, y tiene muy grandes tierras para la agricultura y muchos pueblos sujetos a él*" (Carmack, 1979: 23, 24). Desde mediados de la década de 1970 a 1996, el área *K'iche'* se vio sometida a violencia militar por motivos políticos, entre 1980 y 1983, ciento veintisiete comunidades *k'iche'ab* fueron masacradas. Estas masacres en su gran mayoría fueron realizadas por el ejército nacional (ODHAG, 1998-1).

San Antonio Ilotenango

El pueblo de San Antonio Ilotenango es de origen precolombino. Su territorio formó parte de la Confederación *K'iche'* y fue ocupado por el calpul (unidad territorial organizada sobre la base de linajes) de *Ilokab'*. De acuerdo a algunas fuentes se llamó *Pa ilocab*, y según otras investigaciones (Carmack, 1979) tuvo el nombre de *palopop*, que significa "lugar donde comen fruta". En el periodo colonial, San Antonio Ilotenango es mencionado en la Crónica del Padre Remesal, con el nombre de San Antón, como uno de los pueblos en los

[20] Recinos, 1996:65.
[21] Tzaquitzal, 1993:03.
[22] Richards, 2003:62.

cuales se redujo o congregó a la población dispersa, en el año de 1549. En un dibujo, de alrededor del año 1550, aparece una iglesia grande junto a una laguna, que es identificada como perteneciente al pueblo de San Antonio Pa ilocab. En documentos de la época colonial el pueblo es denominado como San Antón Holotenango y como San Antonio Olotenango. Con este último nombre es citado por el historiador Francisco A. de Fuentes y Guzmán (1690), como un poblado perteneciente al Corregimiento de "Tecpán Atitlán".

El municipio está a 12 kilómetros de la cabecera departamental de Quiché, cuenta con carretera asfaltada. San Antonio Ilotenango tiene una extensión territorial de 80 kilómetros cuadrados, ubicado al sur de la cabecera del departamento, Santa Cruz del Quiché, a una altura de 1950 metros sobre el nivel del mar. Colinda al norte con San Pedro Jocopilas, Quiché y Santa Lucía la Reforma, Totonicapán; al este, con San Pedro Jocopilas y Santa Cruz del Quiché; al sur, con Santa Cruz del Quiché y Patzité, y al oeste, con el municipio de Totonicapán y Santa María Chiquimula, Totonicapán. El municipio está conformado por 21 centros entre la cabecera municipal, aldeas y parajes; 10 son cantones y 10 están clasificados como parajes.

La mayoría de las comunidades cuentan con alcaldes auxiliares. El acceso a estas comunidades es a través de caminos de terracería en regular estado. Dicho territorio cuenta con la laguna de las Garzas, además de los ríos Jocol, Joj, Chop y Tzununá que pertenecen a la cuenca del río Motagua. El municipio es esencialmente agrícola y algunos de sus habitantes bajan a las fincas de café de la costa sur como jornaleros. Entre los productos que allí se manufacturan están: hilo de lana para tejer, cerería, la alfarería, objetos de jarcia, muebles de madera, petates, sombreros, objetos de metal, platería y tejas de barro. [23]

Chichicastenango

"El nombre de Chichicastenango se originó de la palabra náhuatl ***Tzitzicastli***, que se modificó como **Tzitzicastenanco** y luego **Tzitzicastenango**, que significa *"en el cercado de las ortigas o en el lugar amurallado por las ortigas"*. Ortiga (Urtica dioica), planta conocida popularmente como chichicaste".[24]

De acuerdo con el Memorial de Sololá o Anales de los Cakchiqueles (documento indígena del siglo XVII), el territorio que ocupa actualmente el municipio de Santo Tomás Chichicastenango sirvió de asiento a la corte *Kaqchikel*, con el nombre de Chiavar (en idioma *Kaqchikel*), Chuvilá (según el Popol Vuh) o Chugullá (sobre los chichicastes o lugar de ortigas). Los *Kaqchikel*, según la citada crónica, viajaron desde Tulán juntamente con los *K'iche'* y se establecieron en lo que ahora es el departamento de Quiché, donde convivieron como pueblos aliados hasta alrededor de 1450. Durante el reinado del poderoso Quikab (1425- 1475), se produjeron dos conflictos entre los *K'iche'* y los *Kaqchikel*. Luego del segundo de dichos conflictos, Quikab ordenó a los *Kaqchikel* que desalojaran Chiavar y que se trasladaran a Iximché. Después de la muerte de Quikab, los *K'iche'* y los *Kaqchikel* libraron sangrientas batallas, las que facilitaron el camino de los conquistadores españoles.[25] El territorio de Chiavar o Chiguila, fue ocupado, al salir los *Kaqchikel*, por varios calpules *Numa K'iche'* entre ellos, el de Uwilá que se cree estuvo asentado en lo que hoy es la cabecera municipal, pues incluso muchas personas conocen con el nombre de Uwilá a la actual villa de Santo Tomás. A la llegada de los españoles al territorio *K'iche'*, los calpules que ocupaban Chichicastenango acudieron a la defensa de Gumarcaah y padecieron igualmente la derrota. A partir de 1539, la región central de Quiché fue encomendada a los misioneros dominicos, quienes se encargaron de administrar las reducciones o pueblos de indios, que se formaron, especialmente después de 1549.[26]

[23] Inguat, 2007.
[24] Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango 2007. http://www.inforpressca.com/chichicastenango
[25] Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007. http://www.inforpressca.com/chichicastenango. Consultado el 3 de junio 2007 a las 12:28hrs.
[26] Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007. http://www.inforpressca.com/chichicastenango. Consultado el 3 de junio 2007 a las 12:28hrs.

Fuentes y Guzmán anotó en la Recordación Florida (1690) que Santo Tomás Chichicastenango pertenecía al Corregimiento de Tecpán Atitlán y estaba a cargo de la vicerrectoría de Santa Cruz del Quiché. Describiendo que su población era numerosa y activa, la mayoría de viviendas de teja y bien adornadas. Sus vecinos no padecían miseria por sus cultivos, dedicándose además a la elaboración de tejidos y el comercio, su población era de 1596 habitantes. Entre los años 1701 y 1703, Fray Francisco de Ximénez ocupó el cargo de párroco de Santo Tomás Chulá (como se conocía Chichicastenango en esa época) tiempo durante el cual descubrió en el convento el manuscrito del *Popol Wuj*, supuestamente escrito por el indígena Diego Reynoso en el año 1550.[27]

El 13 de septiembre de 1948, el pueblo de Santo Tomás Chichicastenango fue elevado a la categoría de villa mediante acuerdo gubernativo y declarado municipio del departamento de Quiché. En el municipio, la mayor parte de agricultores son pequeños propietarios, cuyas fincas tienen una extensión promedio de dos manzanas. Existen fábricas de cortes típicos, huipiles, tzutes, cintas, así como los trajes que caracterizan a los poblados indígenas de este municipio; a los habitantes del municipio se les conoce con el nombre apelativo de "maxes" o "maxeños". En el barrio Chilimá hay talleres que se dedican a la fabricación de máscaras de madera y de caites de cuero. En la cabecera municipal hay también cuatro talleres de carpintería, uno de herrería, ocho sastrerías y tres panaderías de mayor importancia. Así mismo, existe una fábrica de textiles de gran calidad, que exporta a otros países.[28] Su extensión es de 400 kilómetros cuadrados y está a 2070 metros sobre el nivel del mar, su clima es frío. Tiene un total de 101864 habitantes y de este total de población, el 45% son evangélicos, 39% son católicos y el 11% profesan la espiritualidad maya; el 95% de personas son indígenas, 85% del total de habitantes del municipio se encuentra en el área rural. El municipio tiene un 62% de niños con retardo en talla, lo que implica un alto nivel de desnutrición, en tanto se tiene 64% de mortalidad infantil.[29]

[27] Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007. http://www.inforpressca.com/chichicastenango. Consultado el 3 de junio 2007 a las 12:28hrs.

[28] Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007. http://www.inforpressca.com/chichicastenango. Consultado el 3 de junio 2007 a las 12:28hrs.

[29] Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango. http://www.inforpressca.com/chichicastenango. Consultado el 3 de junio 2007 a las 12:28hrs.

El tejido de Angelina.
Foto por Lucrecia García

Kaqchikela'

"En seguida dieron su nombre a los *kaqchikela'*, Gagchequelab fue su nombre, los del árbol rojo, los del fuego" (*Popol Vuh*). "Cuando llegamos a las puertas de Tulán fuimos a recibir el palo rojo que era nuestro báculo, y por eso se nos dio el nombre de Cakchiqueles ¡oh hijos nuestros! Dijeron Gacavitz y Zaktecauh"[30].

En el área lingüística *Kaqchikel* hay 475889 hablantes en 4537 kilómetros cuadrados de extensión. La lengua *Kaqchikel* se habla en 47 municipios de 7 departamentos. En Guatemala, en los municipios de San Pedro Ayampuc, San Pedro Sacatepéquez, San Juan Sacatepéquez, San Raymundo y Chuarrancho; en Sacatepéquez, en San Juan Sacatepéquez, Sumpango, Santo Domingo Xenacoj, Santiago Sacatepéquez, San Bartolomé Milpas Altas, San Lucas Sacatepéquez, Santa Lucía Milpas Altas, Magdalena Milpas Altas, Santa María de Jesús, San Miguel Dueñas, San Juan Alotenango, San Antonio Aguas Calientes y Santa Catarina Barahona. En Chimaltenango se habla en Chimaltenango, San José Poaquil, San Martín Jilotepeque, San Juan Comalapa, Santa Apolonia, Tecpán, Patzún, Pochuta, Patzicía, Balanyá, Acatenango, San Pedro Yepocapa, San Andrés Itzapa, Parramos, El Tejar y aldeas de Zaragoza; en Escuintla, en Santa Lucía Cotzumalguapa; en Sololá, en Sololá, San José Chacayá, Concepción, San Andrés Semetabaj, Panajachel, Santa Catarina Palopó, San Antonio Palopó, Santa Cruz la Laguna, San Marcos la Laguna; en Suchitepéquez, en San Antonio Suchitepéquez, Patulul y San Juan Bautista; en Baja Verapaz, en parte de El Chol (Richards, 2003:60).

Para ubicar el origen mitológico del idioma *Kaqchikel*, podemos tomar en cuenta las siguientes menciones que se hacen en el *Popol Vuh*: "Y entonces llegaron todos los pueblos, los de Rabinal, los Kaqchikela', los de Tziquinahá y las gentes que ahora se llaman Yaquis. Y allí fue donde se alteró el lenguaje de las tribus; ya no podían entenderse claramente entre sí después de haber llegado de Tulán. Allí también se separaron, algunas hubo que se fueron para el Oriente, pero otras muchas se vinieron para acá" (el altiplano). "[...]es diferente, porque era diferente el nombre de su Dios cuando vinieron de allá de Tulán-Zuiva. Tzolzihá Chimalcan era el nombre de su Dios, y hablan hoy una lengua diferente; y también de su Dios tomaron su nombre las familias Ahpozotzil y Ahpoxá, así llamadas"[31]. Los relatos fundadores de los *kaqchikela'* y *k'iche'ab'* ubican sus raíces ancestrales en la lejana Tula, situada en el centro de México. En esta ciudad, conocida como Tollan, nació la leyenda de Quetzalcóatl; el Dios y sabio sacerdote, símbolo de la muerte y la resurrección, origen de todos los conocimientos políticos, culturales, filosóficos, organizativos. Cuya integridad benefactora, se representaba en todos los templos y lugares públicos, en la forma de una serpiente emplumada (Cárcamo, 2004: 21-23).

Al darse la ruptura de la alianza con los *k'iche'ab'*, alrededor de 1470 (Cárcamo, 2004: 173), los *kaqchikela'* fueron desplazados a Iximché. En 1524, irrumpe en territorio *Kaqchikel* el ejército conquistador proveniente de México, con su capitán español Pedro de Alvarado. Entonces, su centro político era la ciudad-fortaleza de Iximché (planta de maíz), un lugar tan impresionante como Utatlán, capital de los *k'iche'ab'*. Los españoles escogieron Iximché como la primera capital de Guatemala (Carmack, 1979: 24). "Los Cakchiqueles desempeñan en Guatemala un papel análogo al de los Tutul Xiu en Yucatán. En ambos casos, hacen rápida alianza con los invasores y adquieren una situación de privilegio con la ilusión de conservar cierta libertad y hegemonía sobre los demás mayas. Pero su período de bonanza es muy breve y, rápidamente, se dan cuenta de la cintura de hierro en la que han entrado y terminan de enemigos de aquellos que habían apoyado desde un comienzo" (Gallo, 2001: 92)[32]. En la época prehispánica, en el área que hoy ocupa

[30] Memorial de Tecpán Atitlán en Cárcamo, (2004:23).

[31] *Anales de los Kaqchikeles, Popol Vuh* en Cárcamo, (2004:219).

[32] El 26 de agosto de 1524 los *kaqchikela'* abandonan Iximché y, "[...] empieza una guerra de guerrillas que durará más de seis años [...] todos los pueblos cakchiqueles se unieron en una gran confederación para dar guerra a los españoles. Habían aprendido todos los secretos de su técnica bélica y la fuerza de sus armas. Ahora inventaron todos los medios posibles para inutilizarlos: cavar zanjas en los caminos tales que no pudieran pasar los caballos, sembrar empalizadas agudas en el suelo con hoyos encubiertos, para que los caballos tropezaran y se murieran, atacar durante la noche cuando no podían usarse las ballestas y los arcabuces. La guerra fue sangrienta por ambos bandos y sin cuartel. [...] Los ataques crecieron en la segunda mitad del año 1525. Recordemos los pueblos kaqchiquel de: Sololá, Tecpán, Patzún, Patzicía, Comalapa, Santa Apolonia, Zaragoza, Itzapa, Chimaltenango, Pastores, San Antonio Dueñas, Acatenango. Todos estuvieron unidos en la lucha de los dos jefes cakchiqueles (*B'eleje'-k'at y Kaji'-Ixmox*), mientras el ejército español luchaba contra los mames de Zaculeu, contra Mixco Viejo, y por fin contra los Ixiles y los uspantecos" (Gallo, 2001: 124, 125).

el municipio de Comalapa, existía el pueblo de Chi Xot (en los comales) que formaba parte del señorío *Kaqchikel*. Los Anales de los *kaqchikela'* relatan que en la época de la conquista, los *kaqchikela'*, entre ellos el gobernante de Chi Xot, se unieron bajo el mando de B'eleje' k'at y Kaji' Imox y se rebelaron contra sus aliados españoles[33]. En el siglo veinte, durante las décadas de 1979 y 1980, el área *Kaqchikel* fue objeto de una represión brutal por parte del Estado (ODHAG, 1998-4). Algunas de las comunidades del departamento de Chimaltenango más afectadas fueron, en el municipio de San Martín Jilotepeque; Sacalá Las Lomas, Pachay Las Lomas, Chipoqolaj, El Molino, Santa Teresa Chwatalum, Chuabajito, San José las Canoas, El Retiro, Las Canoas. En el municipio de San Andrés Iztzapa; Chimachoy. En el municipio de San Juan Comalapa; Xikin Sanayi', Patzaj. En el municipio de Patzún; Chipiacul (ODHAG, 1998-3: 185).

San Juan Comalapa

Fue fundada, en 1549 y su nombre original era *Chixot* o *Chi ruya'l Xot*, que significa "lugar de los comales" o "junto a la fuente de los comales". Tras la independencia, se decreta la Constitución Política de la República el 11 de octubre de 1825 y en ella se organiza el territorio en once distritos y varios circuitos. En el Distrito Octavo, correspondiente a Sacatepéquez, aparece San Juan Comalapa como cabecera del distrito. Posteriormente, al ser creado el departamento de Chimaltenango por Decreto de la Asamblea Constituyente del 12 de septiembre de 1839, el municipio de San Juan Comalapa entra a formar parte de dicho departamento, al cual pertenece hasta la fecha.

Es una comunidad *Kaqchikel*, ubicada al noroccidente del departamento de Chimaltenango, su población se distribuye en aldeas, parajes, caseríos, colonias y barrios, haciendo un total de 40000 habitantes, ubicados en una extensión territorial de 1979 kilómetros cuadrados[34]. Sus colindancias son, al norte con San José Poaquil y San Martín Jilotepeque; al este, con San Martín Jilotepeque; al sur, con Zaragoza, Santa Cruz Balanyá y Chimaltenango; al oeste, con Tecpán Guatemala, Santa Apolonia, San Juan Poaquil y Santa Cruz Balanyá; todos del departamento de Chimaltenango. En la producción agrícola, se dedican al cultivo de maíz, frijol, fresa, legumbres y a la siembra de flores. Se cría ganado, se trabaja en la artesanía, produciendo figuras de venados, chivos, trineos, estrellas, faroles, etc. Para eso utilizan hojas de mazorca, alambres, chiriviscos, barniz, fibras, piezas de madera y otros materiales. Además, los comalapenses se dedican al arte primitivista y a la industria textil artesanal. La fuerza laboral se ocupa en las siguientes actividades: agricultura 60%, artesanía 20%, comercio 20%. Generando ingresos en las siguientes proporciones, en la agricultura un 30%, la artesanía y el comercio 30%, y otras ocupaciones 40%. Según la municipalidad de Comalapa (2007), la población del municipio está segmentada en, "no pobres" 33 %, pobres 67% y personas en extrema pobreza 10 %. El municipio no cuenta con fuentes de empleo suficientes y por ello los *kaqchikela'* migran a la ciudad capital y sobre todo fuera del país; este territorio *Kaqchikel* es importante, también por sus cultivos de maíz, frijol y garbanzo[35].

En la segunda mitad del siglo veinte, entre los *kaqchikela'* y los ladinos se sostuvo una lucha por el control del poder local en este municipio. Los ladinos, que desde el inicio de la república, controlaban la comunidad e intermediaban con el poder central, fueron desalojados de los principales puestos en la administración municipal, que fueron ocupados por autoridades *kaqchikela'*. Eso sucedió en 1944, anticipándose a lo que sucedería en otros municipios *kaqchikela'* en la década de 1960 y 1970 (Esquit, 2005:60). La ideología sobre progreso y civilización generada desde el liberalismo y las elites tuvo un predominio importante entre algunos sectores indígenas

[33] En el principio, los *kaqchikela'* se reunieron en las cercanías de Iximché luego en *Ruya'l Xot* (rio de los comales), donde fortificaron a cargo de Pedro Porto Carrero, quien la abandonó en noviembre de 1,527. Los indígenas mexicanos que acompañaban a los conquistadores, tradujeron el nombre de *Ruya'l Xot* como Comalapa. Los esfuerzos por concentrar a los indígenas comalapenses estuvieron a cargo de la Orden franciscana, con Fray Diego de Alvaque, este fundó el pueblo de Comalapa. En 1,529 este pueblo fue trasladado y encomendado a Juan Pérez Aragón, quien había participado en la conquista de Guatemala y había sido alcalde en la ciudad de Santiago del Paso (Fuentes y Guzmán, 1690).
[34] Censo municipal del 2002. http://www.inforpressca.com/sanjuancomalapa
[35] Municipalidad de San Juan Comalapa, 2007.

en aquella época. En el siglo veinte, la protesta de las elites indígenas giró en torno a la participación y representación en la municipalidad y la eliminación del trabajo forzado que pesaba sobre la mayoría de los indígenas en ese tiempo. La elite indígena comalapense conformada por familias de medianos propietarios, se preocupó por el mejoramiento de la forma de vida de los indígenas y planteó la educación como la opción; en Comalapa la ideología del desarrollo tiene vigencia para muchos indígenas (Esquit, 2005).

San José Poaquil

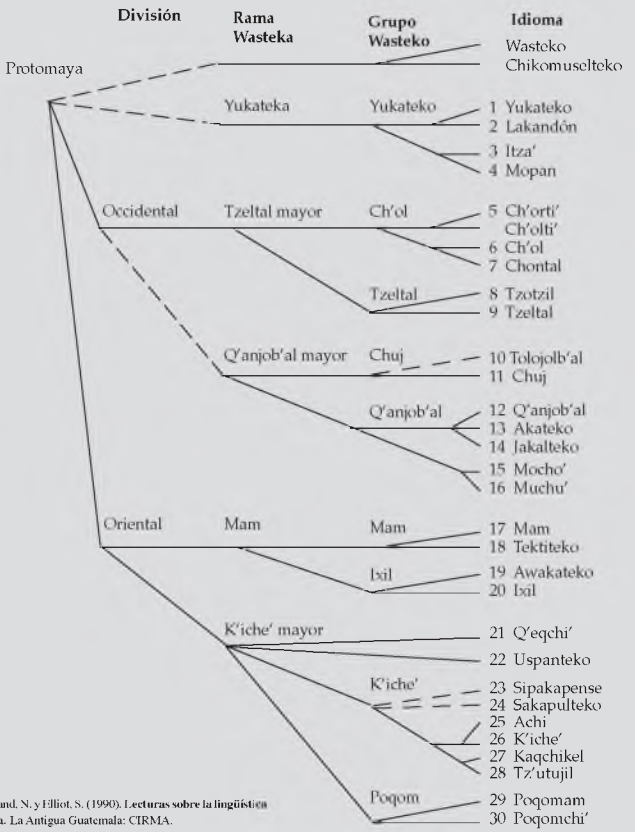
El municipio de San José Poaquil es uno de los dieciséis que compone el departamento de Chimaltenango, se ubica en el occidente de la República de Guatemala a una distancia de 104 kilómetros de la ciudad capital, 92 kilómetros sobre la carretera Interamericana CA-1 que conduce al occidente del país y a 12 kilómetros del municipio de Santa Apolonia. Cuenta con 9 aldeas y 21 caseríos, en todas las comunidades hay alcaldes auxiliares y comités. En general su topografía es quebrada o accidentada, formada por cerros, barrancos, ríos y hondonadas. El municipio fue creado por Acuerdo Gubernativo de fecha primero de noviembre de 1981. Posee una extensión territorial de 250 kilómetros cuadrados y sus colindancias son, al norte con el departamento de Quiché; al este, con San Martín Jilotepeque; al sur, con San Juan Comalapa y San Martín Jilotepeque; al oeste con, Tecpán y Santa Apolonia, todos del departamento de Chimaltenango[36].

Los habitantes son en su mayoría agricultores *kaqchikela'* y se dedican al cultivo de verduras y hortalizas, maíz y frijol, pero producen también naranja, jocote, limones, nances, granadillas, manzanas, aguacate y durazno. La agricultura sostiene la economía de la mayor parte de la población, hay producción de canastos de caña de veral y algunas mujeres tejen huipiles.

Tiene una población de 20850 personas, de las cuales el 48% son hombres y el 52% mujeres[37]. Los habitantes están distribuidos en 4170 familias con un promedio de 5 personas por cada hogar. El 96% la población es indígena y el 4% es ladina. El área urbana tiene 6528 habitantes, 3187 hombres y 341 mujeres[38]. El nombre de "San José", deriva de su santo patrón cristiano y *Pavakil*, del término *Kaqchiquel* que significa dinero, mina de oro o plata, y hace referencia a los recursos con que cuenta. Antiguamente, le llamaban *Pach'ab'äq* (tierra húmeda o entre las ciénagas)[39]. Después del triunfo de la revolución liberal y durante el período de gobierno de Justo Rufino Barrios (1873-1885), Comalapa y San José Poaquil, que hasta entonces eran un solo municipio, se dividieron.

[36] Municipalidad de San José Poaquil, 2007. http://www.inforpressca.com/sanjosepoaquil
[37] Censo Poblacional de 2002.
[38] Municipalidad de San José Poaquil, 2007. http://www.inforpressca.com/sanjosepoaquil
[39] Municipalidad de San José Poaquil 2007. http://www.inforpressca.com/sanjosepoaquil

FAMILIA DE LOS IDIOMAS MAYAS



Fuente: England, N. y Elliot, S. (1990). **Lecturas sobre la lingüística maya.** La Antigua Guatemala: CIRMA.

MARCO CONCEPTUAL

El enfoque de interculturalidad crítico-transformativa

Este es un enfoque analítico para realizar investigaciones en temas donde interactúan actores socioculturalmente diferenciados. Utiliza instrumentos conceptuales desarrollados desde cinco campos del conocimiento antropológico; estos son: la semiótica de la cultura, la antropología histórica, la antropología económica, la antropología política y la teoría del discurso. Es entonces un enfoque analítico interdisciplinario. Analiza críticamente la forma en que se han abordado y se están abordando las relaciones interculturales en Guatemala, y propone a su vez que los estudios sobre la interculturalidad ofrezcan conocimientos útiles, para acompañar a los actores sociales en los procesos de transformación positiva de sus contextos de vida.

Interculturalidad, estado y sociedad, breve caracterización

La interculturalidad crítico-transformativa enfoca la dimensión simbólica-significativa de las prácticas de poder y las relaciones sociales, entre actores culturalmente diferenciados y situados al interior del estado-nación guatemalteco. No reduce la temática de la *interculturalidad* a la cuestión del reconocimiento de la identidad[1]. Plantea un marco conceptual que trata el poder como resultado de relaciones de control (estructurales, estructuradas y estructurantes), construidas históricamente. Las relaciones de poder son interculturales cuando entrelazan y confrontan entre sí a actores socioculturalmente distintos, situados en territorios concretos. Estos actores están inmersos en densos tejidos de relaciones, intra e interculturales y en procesos económicos territorializados. En esos contextos, las personas y los actores sociales, interaccionan y a veces luchan entre sí, a través de

[1] En Guatemala, la discusión sobre interculturalidad parte de la reducción del campo de la cultura a una sola de sus problemáticas y sigue sin conectar, realmente, la dimensión simbólico-identitaria y su esfera del reconocimiento con la dimensión de las prácticas sociales y las relaciones estructurales, estructuradas y estructurantes de poder (Mendizábal, 2006).

múltiples formas, discursos y sistemas de comunicación. Este es un enfoque para analizar y comprender fenómenos culturales, desde el estudio de las interacciones que ocurren entre actores sociales, enfrentados por el control de poder. Y para analizar cómo, mediante esas interacciones, se activan e implican mutuamente, diferentes procesos simbólicos-significativos. Procesos que ocurren en los ámbitos de la economía, el territorio, la identidad y la comunicación. También es un enfoque que se orienta a sistematizar, analizar y generar conocimientos útiles, para acompañar actores sociales, en procesos de transformación positiva de sus contextos de realidad.

En Guatemala, las prácticas sociales en torno a la interculturalidad son diversas y multifacéticas, pero las discusiones y las reflexiones en torno a ella se producen y se tratan, casi exclusivamente, como fenómenos ideológicos (Mendizábal, 2004).Y aunque el fenómeno ideológico está contenido en la cultura, no todo lo cultural es ideológico[2]. Queremos resaltar que en general, el abordaje de los fenómenos sociales de la interculturalidad y también de sus aspectos simbólicos-significativos ha sido un abordaje muy limitado. Ha sido reduccionista en términos de los aspectos que se tratan. Teóricamente débil por las preguntas que se formulan y por los marcos conceptuales y metodológicos que se emplean en los tres campos donde tradicionalmente se aborda la interculturalidad, a saber: la acción social, la docencia y la investigación. Y finalmente, ha sido un abordaje desmovilizador e inoperante; desmovilizador de los actores sociales e inoperante para acompañar procesos de transformación estratégica en la sociedad guatemalteca.

La sociedad y el estado-nación guatemaltecos se han constituido como tales, a través de un proceso histórico que ha sido gobernado por una lógica estructural y estructurante. Esta lógica se origina en un entramado básico y fundacional, el cual está formado por la confluencia de un doble binomio de relaciones. Donde en el primer binomio se encuentran las relaciones, explotado-explotador, y en el segundo, las del binomio discriminado - discriminador[3]. En Guatemala, este doble binomio opera, en tanto estructura-estructurante, en todos los mapas cognitivos que organizan, tanto las prácticas sociales, como las culturales. Y es en esa estructura, que están prefigurados los principios lógicos de la normatividad constitucional e institucional del país y codificadas las pautas culturales que rigen el orden y el *estado* de las relaciones sociales. No es aventurado afirmar que, en todas y cada una de las relaciones que producen el tejido social guatemalteco, se realizan y se ponen en escena, lógicas estructurantes derivadas del poder configurador de este doble binomio; el cual está estructurado en la ideología de las personas y de los actores sociales. La configuración de los actores sociales y las distinciones entre ellos están directamente relacionadas a la forma en que producen y realizan su praxis social. Praxis, que está íntimamente relacionada, con la forma de operación específica del doble binomio y su implantación como estructura cognitiva, operante en la dimensión ideológica de los sujetos.

La interculturalidad la vamos a estudiar en cuatro ámbitos; a saber: en la economía, en el territorio, en la identidad y en la comunicación. En donde distinguimos un conjunto de actores socioculturales, que pueden distinguirse preliminarmente como: mayas, mayas guatemaltecos, guatemaltecos, guatemaltecos mayas, xincas, garífunas, ladinos, criollos y extranjeros. Asumimos que la categoría clasificatoria de "ladino" es borrosa y está sometida a intensas discusiones. No obstante, la recogemos críticamente y como punto de partida, para abordar los aspectos relativos a los grupos sociales, a los que genéricamente se refiere. A su vez, el

[2] Entendido como sistemas de principios que organizan las cogniciones sociales, se asume que las ideologías controlan, a través de las mentes de los miembros, la reproducción social del grupo. Las ideologías son gradualmente adquiridas por los miembros de un grupo o cultura y las funciones sociales que cumplen son, en suma, permitir a los miembros de un grupo organizar su grupo, coordinar sus acciones y metas sociales, proteger sus recursos, o ganar acceso a determinados recursos en el caso de grupos disidentes u oposicionales a la cultura dominante. Las ideologías son representaciones generalizadas que son socialmente compartidas, también tienen funciones cognitivas, porque organizan actitudes grupales específicas. Controlan cómo las personas planifican y comprenden sus prácticas sociales. Las ideologías están en la base de las cogniciones sociopolíticas de los grupos y organizan las actitudes sociales grupales, que consisten en opiniones generales esquemáticamente organizadas acerca de asuntos sociales relevantes (Van Dijk, 1995: 17-33).

[3] Francisca Álvarez (2004) realiza una revisión y un análisis histórico del proceso de conquista y colonización, donde es posible ver esta génesis de la sociedad y el estado guatemalteco.

conjunto sociocultural formado por los extranjeros, da lugar a un subconjunto que puede definirse como extranjeros, guatemaltecos de segunda generación y aún de tercera o cuarta generación[4]. Este último tipo de actor es sui géneris en Guatemala, son "guatemaltecos" que se reconocen como tales, pero que sostienen firmemente sus nexos socioculturales y hasta económicos con la comunidad nacional de origen; esta puede ser alemana, norteamericana, española y de otras partes[5].

Para finalizar esta breve caracterización, diremos que desde este enfoque, la interculturalidad es el tema de las interacciones de poder, entre distintos sujetos socioculturales (actores-sujetos), implicados en la constitución de la sociedad y el estado-nación, guatemaltecos.

¿Cómo está elaborado y qué contiene el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa?

Las relaciones interculturales en Guatemala expresan simbólica y significativamente interacciones de poder entre los actores sociales, que se relacionan entre sí, en campos donde se combinan e implican mutuamente, la economía, el territorio, la identidad y la comunicación. Para operar analíticamente en esa trama de relaciones, se requiere una perspectiva y un conjunto de instrumentos conceptuales, de carácter multidisciplinario. Que permitan abordar la dimensión simbólica-significativa, de las múltiples interacciones sociales que los actores establecen, en contextos de realidad concreta. Para describir y explicar este conjunto de instrumentos conceptuales, y su relación con el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, haremos el recorrido abordando consecutivamente los temas de: 1) cultura e interculturalidad, 2) Mesoamérica, espacio matriz de una tradición civilizatoria maya, 3) la economía y el territorio, 4) el poder y las estructuras sociales, 5) los actores sociales, para finalizar con, 6) comunicación, praxis y transformación.

1. Cultura e interculturalidad

En este apartado abordamos la crítica al discurso y a las prácticas de interculturalidad prevalecientes en el país. Y se explica lo que estamos entendiendo por cultura, interculturalidad y por identidad social.

En Guatemala, las discusiones sobre cultura, multiculturalidad e interculturalidad ofrecen, al menos, dos grandes campos problemáticos: a) en el primero de ellos, el campo académico, es donde se sitúan los actores y se producen los discursos y las prácticas académicas, "científicamente" sustentadas y realizada por universidades, centros de investigación y algunos centros de formación y capacitación, integrados en organizaciones de la sociedad civil. b) El campo político, constituido por los actores, los discursos y las acciones implementadas por los agentes de desarrollo y la cooperación internacional. Aquí también pueden inscribirse las acciones que realizan las organizaciones sociales y del movimiento popular, que luchan contra el racismo y la discriminación. Encontramos también, cierto número de acciones, impulsadas desde instancias del Estado[6]. Como las que realiza el Ministerio de Educación a través de su Dirección de Educación Bilingüe Intercultural y que resultan en una especie de híbrido, entre lo político y lo académico.

[4] Vemos a estos personajes en diferentes espacios sociales y en el cuadro de diferentes gobiernos. En el gobierno del período 2004-2007, hay distintos funcionarios que pertenecen a esta tipología, por ejemplo, un director del Instituto Guatemalteco de Turismo, presidentes de consorcios financieros y líderes empresariales, directores académicos universitarios, funcionarios de seguridad, etc.

[5] Tani Adams propone que los criollos son invisibilizados por la percepción-interpretación ladino-indígena. Ellos son descendientes directos de españoles sin sangre indígena. [Los extranjeros son] descendientes de diversos países europeos, asiáticos y medio orientales: alemanes, italianos, escandinavos, belgas, ingleses, estadounidenses, chinos, japoneses, coreanos, libaneses, sirios, turcos, y judíos [tanto de ascendencia sefardita como askenasy]. "[...] fueron los criollos quienes mantuvieron el control político y económico sobre Guatemala [...]". Desde la independencia los criollos establecieron un control sobre el Estado en detrimento de ladinos e indígenas. Según ellos dar ciudadanía a los ladinos e indígenas era crear una situación de ingobernabilidad, pues los ladinos podrían tomar poder a nivel local y los indígenas podrían rebelarse (T. Adams, 2002: 86-87).

[6] Especial relevancia han tenido las iniciativas de la vicepresidencia de la república, encabezada por Eduardo Stein, durante la gestión de gobierno de Oscar Berger (2004-2007). Trabajo gubernamental en el que se han combinado acciones, tanto en el campo de la investigación, como en el campo político. Es en este marco que se produjo el Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo. Dirigida por Marta Casaús Arzú y coordinada por Amílcar Dávila Estrada. Es importante anotar que, como parte de las actividades de esta secretaría de Estado, se han cooptado, incluso, un número importante de intelectuales indígenas y no indígenas, para labores de producción ideológica y refuncionalización del sistema político y del orden social imperantes.

En el campo de los discursos y de las prácticas académicas, el tema *cultura* aparece, en ocasiones, disociado de las conceptualizaciones y elaboraciones sobre interculturalidad y multiculturalidad, internacionalmente en boga. Aunque, sería más exacto decir, que la disociación es con los actores, las prácticas y los discursos académicos transformadores del orden imperial, en el cual, según Hardt y Negri, ya vivimos[7]. Pero lo que sí existen son conexiones funcionales, con actores y planteamientos multiculturalistas, relacionados con lo que, según Díaz-Polanco, es la globalización y la "etnofagia"[8], que prevalece en los inicios del siglo XXI. Esta disociación es real, al punto de que ha sido posible edificar programas académicos e importantes acciones de intervención social, sin fundamentarlos críticamente en las discusiones y conceptualizaciones contemporáneas y transformadoras, de las ciencias socioculturales[9]. También hemos encontrado que en diferentes ámbitos académicos, priman concepciones de cultura ancladas en la tradición filosófica-literaria, imperante en el siglo diecinueve y en el discurso social común; ello en el tenor de lo que plantea Giménez Montiel (2005)[10], en su importante revisión sobre las teorías y los análisis de la cultura contemporáneos. Esto habla de que en Guatemala, existe una cerrada y limitada discusión académica sobre el tema *cultura*, así como una falta de conexión entre los planteamientos, conceptualizaciones y prácticas prevalecientes (en multiculturalidad e interculturalidad), con reflexiones profundas sobre la cultura en general y la cultura guatemalteca en particular; reflexiones que deberían derivarse de estudios, investigaciones y acciones sociales, sustentadas en marcos conceptuales y metodológicos construidos con pertinencia.

Esta problemática se traduce en los siguientes tres aspectos: el primero se refiere a la ubicación de la interculturalidad, como discurso y acciones "políticamente correctas", formalizadas, casi exclusivamente, en grupos y segmentos de elites ilustradas de la sociedad. Cuestión que se expresa en un tratamiento esporádico del tema y limitado a espacios y momentos "especiales" (talleres, seminarios, coloquios, foros, grupos focales, diagnósticos participativos, comisiones especiales, etc.). La interculturalidad no aparece en forma de prácticas y procesos internalizados en actores sociales. No obstante la temática mantiene vigencia, pero reducida y limitada, a su expresión en programas universitarios de formación de estudiantes en posgrados y en proyectos de investigación. En este ámbito destaca la Universidad Rafael Landívar, por el trabajo de EDUMAYA e ILE[11], así como la Universidad de San Carlos, por el apoyo a diplomados indígenas, como el que desarrolló con la Fundación Manuel Colom Argueta[12]. Por otro lado FLACSO, CIRMA y AVANCSO[13], tienen una producción interesante, en investigaciones

[7] "El imperio se está materializando ante nuestros propios ojos. Durante las últimas décadas, a medida que se derrumbaban los regímenes coloniales, y luego, precipitadamente, a partir de la caída de las barreras interpuestas por los soviéticos al mercado capitalista mundial, hemos asistido a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo (Hardt y Negri, 2002: 13).

[8] "[...] la etnofagia no alcanza solo a los grupos étnicos indios, sino que atañe a todas las diferencias o identidades que son atraídas hacia el orden imperial, ni es propia de un ámbito restringido, lo que se corresponde con su idea de que en la sociedad imperial, la producción de la subjetividad y su lógica de transformación tiende a generalizarse, en diferentes grados, en todo el mundo (Díaz-Polanco, 2006: 31).

[9] Por parte de los agentes institucionales, nacionales e internacionales, este vacío se ha tratado de llenar con consultorías rápidas, maquiladas por "expertos"; quienes producen conocimientos de superficie y por supuesto, con poco o ningún impacto positivo, en las temáticas, por ellos estudiadas. De más está decir, que no se observan procesos de transformación, socioculturalmente "positivos", asociados a estas obras de conocimiento, maquiladas, pero eso sí, políticamente correctas.

[10] Esta situación la hemos determinado, a partir de la realización del estado de arte de la discusión y los estudios sobre interculturalidad, en el marco de la elaboración del programa 4 de la Agenda de Investigación Transdisciplinaria de la Dirección de Investigación de la Universidad Rafael Landívar: Mendizábal, Sergio (2004) *Interculturalidad Democrática, la discusión sobre Estado, Nación, Sujetos Sociales, Etnicidad y Praxis*. Guatemala. Dirección de Investigación, Universidad Rafael Landívar. En esta investigación también encontramos, que en diferentes personas, algunas de ellas incluso con responsabilidades académicas, el término *cultura* tiene indeterminación semántica. Aparece vinculada a una totalidad difícil de conceptualizar y no logra separarse analíticamente de la dimensión social, más bien se le relaciona con la alta cultura en un sentido elitista, las obras de arte, la buena música, la "gente educada", el buen gusto, etc. El concepto de cultura, aparece desligado de las relaciones de poder y sus conexiones con la vida cotidiana.

[11] EDUMAYA es un programa de becas y apoyo académico universitario para estudiantes indígenas, ILE es el Instituto de Lingüística y Educación, ambas son instancias de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala (jesuita).

[12] Diplomados en Formación Político Académica en Realidad Étnico Nacional y Derechos de los pueblos Indígenas, realizados entre febrero de 2003 y diciembre de 2004 (Sosa, M: Muralles, V y Castellanos, L, 2005). Guatemala. Editado Proyecto Q'anil, PNUD Proyecto GUA/97/015.

[13] FLACSO son las siglas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (capítulo Guatemala), CIRMA es el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y AVANCSO la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales.

sobre temas que relacionan sociedad y cultura, con enfoques y proyectos de nación. Por su parte, la cooperación internacional en Guatemala apoya algunos proyectos específicos con enfoque cultural, sin los cuales difícilmente existirían iniciativas de la "sociedad civil". Podemos afirmar, que sin el apoyo de la cooperación internacional, no habría organizaciones, ni grupos sociales, trabajando en temáticas de identidad, de género, de incidencia política, de desarrollo, derechos humanos, etc. Proyectos todos importante y vinculados a la complejidad de las relaciones entre grupos sociales culturalmente diferenciados, pero que son proyectos que no tienen base de sustentación económica por sí mismos. Esto también habla de su limitado enraizamiento en la sociedad. En este renglón destaca el trabajo del PNUD, que entre 1996 y 2002 "[...] facilitó un proceso de discusión e intercambio nacional sobre políticas públicas interculturales a través del Proyecto Q'anil"[14].

El segundo aspecto, es la conversión de "lo intercultural y la interculturalidad" en temas políticamente correctos y en paradigmas educativos formales, pero no reales. Lo que ha resultado en que estas temáticas, sean enfocadas y tratadas, en gran parte, sólo por especialistas. Estos son, especialistas dedicados a la lingüística, a la educación formal, la reforma educativa y a la educación popular; habiéndose avanzando, especialmente en la elaboración de textos alusivos a la interculturalidad y en el planteamiento de estrategias. Especialmente en lo relativo a la formación de una *nueva conciencia* en el estudiante. También adquieren alguna notoriedad, temas relativos al "derecho maya". Trabajando en estas corrientes, tenemos a autores como: Manuel Salazar[15], Richards, M. y Richards J. (1998), López, E. (2001), Marín, J.[16], Morales, M. (2002), Moya, R. (1998), Recancoj, F. y Orellana, O. (2004), Gonzáles, C. y Pérez, R. (2004). En el Proyecto de Desarrollo Santiago (PRODESSA) también existe una importante experiencia acumulada y a su alrededor se desarrollan dinámicas de educación popular, culturalmente orientadas a favorecer la aceptación de la diversidad cultural.

El tercer aspecto que relevamos en esta exploración estriba en la ausencia de prácticas y discursos de interculturalidad en la vida cotidiana de los diferentes grupos sociales guatemaltecos. En este nivel, se ubica también el abandono de la temática desde el Estado, el cual impulsa algunos programas específicos y una retórica sobre la diversidad cultural guatemalteca, pero que parece no expresar un compromiso real con una visión realmente democrática y profunda de la interculturalidad. Esto es así a pesar de que, luego de la firma de los Acuerdos de Paz, al sector público se canalizaron importantes recursos económicos externos y esfuerzos de todo tipo, para propiciar la implementación de políticas públicas, orientadas al tratamiento de la diversidad cultural. No obstante, el Estado se ha concretado a mantener en funcionamiento una institucionalidad de bajo costo, con un modelo de "ventanillas", abiertas al interior de diferentes instituciones, para tratar temas específicos de los pueblos indígenas. También existen instancias, específicamente mayas y con un aparato donde la mayoría de empleados son indígenas, que funcionan con fondos públicos. Entre estas instituciones "mayas" tenemos al Ministerio de Cultura y Deportes, la Academia de Lenguas Mayas (ahora con una frecuencia televisiva inoperante), el Consejo Nacional de Educación Maya, el Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala y la Defensoría de la Mujer Indígena. Acerca de esa participación de mayas en el Estado, Bastos y Camus (2003: 268) opinaron, que el gobierno del FRG (2000-2004), "[...] llega a apropiarse de su figura como símbolos étnicos [...]" y los usan para justificarse ante la población, con fines publicitarios. Ya en la siguiente administración (2004-2008), el discurso intercultural del Estado vivió un relanzamiento con el gobierno de Oscar Berger, quien, a través de Eduardo Stein en la vicepresidencia, desarrolló una actividad

[14] Q'anil, Proyecto (1999) Guía sobre interculturalidad. Fundamentos conceptuales.
[15] Manuel Salazar, fue Ministro de Cultura en el gobierno de Oscar Berger (2004-2008).
[16] El documento aparece en la bibliografía pero la fecha en que fue producido no aparece en la página web, tampoco hay referencias dentro del propio documento.

intensa en el campo de la acción política y los discursos. Esa administración ha resaltado, como una que supo impresionar a sus socios internacionales, con el uso de las formas políticamente correctas para tratar la diversidad cultural. Esta actividad, le redituó beneficios altos al gobierno, logrando importantes respaldos de la cooperación internacional a sus propuestas y proyectos[17]. No obstante, sus resultados han sido raquíticos de frente a la sociedad guatemalteca.

La perspectiva crítica en este enfoque se refiere, precisamente, al análisis que realiza de los discursos y las prácticas de interculturalidad prevalecientes en el país. Lo que supone enfocar directa y multidisciplinariamente a los actores sociales de esas prácticas y de esos discursos. La perspectiva crítica tiene que ver también, con un posicionamiento transformador ante los dilemas socioculturales e históricos que viven diferentes actores sociales guatemaltecos, especialmente de aquellos que son oprimidos, discriminados y explotados. El enfoque desarrolla una crítica académica y una crítica política, de las prácticas de interculturalidad prevalecientes. Plantea en la crítica académica, que los conceptos de interculturalidad en uso común remiten a una visión reduccionista de la cultura, porque presentan como absoluta una sola de sus facetas, la del reconocimiento y la identidad. Dejando fuera los temas referentes a los códigos sociales y la producción de sentido, asociados al funcionamiento de estructuras de poder. En la perspectiva política, este enfoque de interculturalidad critica el papel refuncionalizador que los discursos y prácticas de interculturalidad han tenido, en la reproducción del sistema de dominación, explotación y opresión sociocultural, que viven las diferentes etnias mayas guatemaltecas[18]. Pero también critica las asimetrías e inequidades que viven otros grupos sociales explotados y discriminados, en razón de su posición de clase social. Finalmente, desde este enfoque se constata y critica el abismo existente, entre los discursos (institucionales e institucionalizados) sobre la interculturalidad y la realidad de las prácticas sociales existentes. Aquí nos referimos, no solo a los discursos oficiales y gubernamentales, sino también a los que producen diversas instituciones de la sociedad civil, entre ellas las instancias educativas y los organismos de la cooperación, nacionales e internacionales. Y reconociendo este abismo, es pertinente citar el concepto de interculturalidad que consideramos mejor elaborado hasta el momento y que fue producido en el marco del Proyecto Q'anil B. Donde la interculturalidad se entiende como:

Un planteamiento pluralista sobre la relaciones humanas que deberían haber entre actores culturalmente diferenciados en el contexto del Estado democrático y participativo, y de la Nación pluricultural, multilingüe y multiétnica. La promoción sistemática y gradual, desde el Estado y desde la sociedad civil, de espacios y procesos de interacción positiva que vayan abriendo y generalizando relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, diálogo y debate, aprendizaje e intercambio, regulación pacífica del conflicto, cooperación y convivencia.

Sobre la base de tres principios:

1. El *principio de ciudadanía*, que implica el reconocimiento pleno y la búsqueda constante de igualdad real y efectiva de derechos, responsabilidades, oportunidades, así como la lucha permanente contra el racismo y la discriminación.
2. El *principio del derecho a la diferencia*, que conlleva el respeto a la identidad y derechos de cada uno de los pueblos, grupos étnicos y expresiones socioculturales de Guatemala.
3. El *principio de unidad en la diversidad*, concretado en la unidad nacional, no impuesta sino construida por todos y asumida voluntariamente.

Este concepto expresó una intención de lo que *debería* ser la interculturalidad, planteada por uno de los actores

[17] Sería muy importante e interesante, realizar una investigación externa (a los sistemas donde se vinculan los donantes y los ejecutores) y una auditoría social rigurosa, que permitan evaluar los resultados, pero especialmente los impactos en el tejido sociocultural del país, de los proyectos implementados por la administración de Oscar Berger y Eduardo Stein. Especialmente, la evaluación de aquellos proyectos financiados con fondos de la Unión Europea y de las Naciones Unidas, pero también, la de aquellos proyectos que han supuesto el endeudamiento del país.

[18] "Las ideas sobre el respeto y promoción de la diversidad cultural han avanzado más allá del mero reconocimiento de la *multiculturalidad*, para llegar a la promoción de la *interculturalidad*, desarrollando la idea de un conjunto social único formado por una diversidad de grupos culturalmente definidos, surge el planteamiento de la interculturalidad como una forma de entender la gestión de la diferencia que busca conducir las relaciones entre estos grupos hacia la convivencia armoniosa" (PNUD, 2005: 22).

internacionales más importantes en Guatemala[19]; no obstante no expresa un estado de las prácticas sociales al respecto y los actores implicados (gobierno y cooperación internacional), siguen sin formularse la pregunta clave, que es: ¿por qué este discurso no tiene tracción social?

Las relaciones interculturales son pues, relaciones entre grupos sociales con diferentes sistemas culturales. Sistemas donde cada una de sus partes y componentes, tienen relación con todas las otras y las modificaciones que se sufren en las partes, afectan el funcionamiento y la existencia del conjunto. Vista así, la interculturalidad tendría que ser la constatación de una realidad social, simbólicamente constituida y no implicaría necesariamente una carga valorativa; no obstante, en Guatemala surge y se le utiliza, como un concepto para valorar positivamente las relaciones interétnicas, entre los distintos pueblos y grupos sociales que la habitan. En la concepción de uso común, la interculturalidad es la forma positiva de entender las relaciones entre el pueblo maya y la sociedad ladina. Eso en oposición al racismo, que es la forma de relación interétnica, que prevalece actualmente en el estado de realidad de las relaciones interculturales. Hasta aquí es claro que en Guatemala la interculturalidad, como relaciones positivas, no es una realidad practicada socialmente, sino un objetivo a lograr y que debería permitir, romper con el ciclo perverso del racismo. El cual y en términos de Marta Casaús (1998: 55) es: "La valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del Otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación."

No obstante, el racismo, como aspecto central en la configuración económica y sociocultural del país, fue tratado desde principios de la década de 1970, en el contexto político planteado por el movimiento revolucionario guatemalteco[20]. Allí se discutía sobre racismo y participación revolucionaria y se hacía desde una práctica sumamente intensa y comprometida, pero también, dentro de un marco teórico sólido e innovador: "El racismo, su existencia y funcionamiento no es ajeno a las contradicciones de clase que se presentan dentro de la estructura general de la sociedad. Teniendo a la vez la doble calidad de producto e instrumento del sistema, actúa en función de ellas, incidiendo fundamentalmente para caracterizarlas. Sin determinarlas, influye de manera precisa e innegable en sus relaciones, proyectándose a esferas que exceden lo ideológico de tal manera que en cualquier análisis de la sociedad guatemalteca es indispensable establecer toda la interrelación y efectos que ello produce" (Gaspar Ilom-2, 1989: 9).

En esta discusión no estamos abordando el tema de la multiculturalidad[21], al considerar que en Guatemala, el término únicamente describe la existencia de una esfera de múltiples relaciones simbólicas, entre grupos culturalmente diferentes, pero coexistentes en un espacio territorial común y acotado al interior del estado-nación guatemalteco.

Sin embargo, desde esta definición, no se interrogan las conexiones y relaciones realmente existentes entre los distintos actores socioculturales; centrándose la preocupación, casi exclusivamente, en el tema de la identidad y de algunos de los derechos que surgen de ella. La multiculturalidad eufemiza, a su vez, la densa trama de relaciones que interconectan a todos estos grupos, en otras dimensiones de la realidad social (la económica, por ejemplo). Y de esta manera, el término pierde eficacia analítica, resultando poco útil para abordar

---

[19] Insistimos de nuevo, es muy importante realizar las investigaciones que permitan evaluar los resultados e impactos alcanzados por este tipo de proyectos. "Q'anil B", podría ser uno de esos proyectos, ya que ha pasado el suficiente tiempo, como para evaluar su alcance en el devenir de las relaciones interculturales y su relación con las "políticas públicas", tan pregonadas por los gobiernos de la transición democrática (1985-1996) y del posconflicto (1996-2006).

[20] "La integración de los indígenas en la elaboración, las tareas de ejecución y de dirección de la guerra revolucionaria es el problema número uno de la revolución guatemalteca, pero también el más difícil de resolver" (Debray- 2, 1975: 288).

[21] "El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia *cultural*, mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas y sociopolíticas* que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto al liberalismo que está en su base. En tanto ideología del momento diferencial del capital globalizado, el multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión *cultural*, mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y pugnan por expresar. De ahí que subraye la política del *reconocimiento*, mientras evita cualquier consideración o política relativa a la redistribución, cuya sola entrada denunciaría la desigualdad y apelaría a relaciones igualitarias. Éste es un primer indicio de que el multiculturalismo es, ni más ni menos, que el enfoque y la *política de identidad* del neoliberalismo globalizador" (Díaz-Polanco, 2006:41-42).

las relaciones y correlaciones de poder, existentes entre los distintos actores socioculturales, históricamente constituidos en el país[22].

En la perspectiva de la interculturalidad crítico-transformativa, las relaciones de poder se analizan en Guatemala para entenderlas y generar conocimientos, que sean útiles para implementar prácticas sociales de transformación. Estamos considerando, que las relaciones de poder entre múltiples actores, socioculturalmente diferentes, ocurren siempre en un espacio y tiempo delimitados y que para tratar con ellas, se necesita contar con un instrumental conceptual que nos permita abordarlas, al menos, en cuatro dimensiones analíticamente distintas. Estas son la dimensión económica, la comunicativa, la territorial y la identitaria. En este enfoque, la cultura y la identidad se tratan desde la concepción simbólica o semiótica de la cultura, que tiene en Clifford Geertz (1989) un importante exponente; en tanto el concepto de identidad social que usamos, es el sistematizado por Giménez Montiel (2005). La cultura, vamos a entenderla como el conjunto de hechos simbólicos presentes en la sociedad; como la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de la cual los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. Desde esta perspectiva la cultura es interiorizada y a la vez se objetiva en formas simbólicas, todo ello situado en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados; la cultura puede ser abordada como proceso (diacrónicamente) o como configuración presente en un momento determinado (sincrónicamente). Giménez Montiel (2005: 86) entiende que "la cultura interiorizada en forma de representaciones sociales es a la vez esquema de percepción de la realidad, atmósfera de la comunicación inter-subjetiva, cantera de la identidad social, guía orientadora de la acción y fuente de legitimación de la misma. En esto radican su eficiencia propia y su importancia estratégica". Por otra parte la identidad social, viéndola en su dimensión grupal, colectiva y alejándonos de la dimensión individual, será tratada aquí como: "la (auto y hetero) percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo, por oposición a "los otros", en función del (auto y hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común. Dichos caracteres, marcas y rasgos derivan, por lo general, de la interiorización selectiva y distintiva de determinados repertorios culturales por parte de los actores sociales" (Giménez, 2005:90). La identidad es así, un parámetro imprescindible para entender a los actores sociales. Para Geertz (1989), la *cultura* denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. La definición de Giménez (1999) también es útil, cuando propone entender la *cultura* como ese conjunto o bagaje, más o menos estructurado, de conductas aprendidas (normas y prácticas en los ámbitos económicos, familiares, de organización social, formas e instituciones de autoridad y poder, etc.) y de modos de significación e interpretación de la realidad (cosmogonía, creencias, simbolización, cogniciones, valores, etc.) que los miembros de un determinado grupo comparten (diferencialmente entre ellos, en función de su edad, género, clase, identidad étnica, etc.) y que utilizan en sus relaciones con los demás y que, en forma cambiante, son transmitidas de generación en generación.

Para Geertz (1989), las estructuras culturales, entendidas como sistemas de símbolos o complejos de símbolos, son fuentes extrínsecas de información. Éstas suministran a la sociedad y al hombre, un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores. Los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Los esquemas culturales son modelos, son series de símbolos

[22] Para 2004, la política del PNUD en el ámbito de la multiculturalidad en Guatemala se orientó en dos ejes: A) El acceso equitativo a oportunidades económicas, servicios públicos y espacios de incidencia política; y B) La valoración de la diversidad cultural y derechos indígenas (PNUD, 2004). Realizada nuestra crítica a la multiculturalidad en Guatemala, sería muy interesante conocer los resultados e impactos de estas políticas "multiculturales", que han sido calcadas internacionalmente y aplicadas como fórmulas viables en el país. Reiteramos la necesidad de evaluar la sostenibilidad alcanzada y hacerlo desde el punto de vista de los actores socioculturales, especialmente de aquellos tomados como población "objetivo".

cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico. Pero el término "modelo" tiene dos sentidos, un sentido "de" y un sentido "para". Las estructuras culturales poseen el intrínseco aspecto de dar sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y modelarla según esas mismas estructuras culturales. Es así como la cultura establece los modelos para la realidad. En Geertz, la cultura es densa, es el contexto dentro del cual pueden describirse todos los fenómenos de manera inteligible.

Por último, la interculturalidad crítico-transformativa la entendemos como dimensión simbólica de las prácticas de poder y de las relaciones sociales entre actores culturalmente diferenciados y situados en el marco del estado-nación guatemalteco; parte de su existencia territorialmente situada, interrelacionada económicamente y tejida en universos de comunicación, donde la lengua es el código fundamental. Comprende la noción de cultura, contenida en la concepción simbólica y critica las concepciones de multiculturalidad e interculturalidad imperantes en Guatemala. Desde este enfoque, se proponen acciones investigativas y de generación de conocimientos, que contribuyan a la construcción del estado democrático y participativo, y de la nación pluricultural, multilingüe y multiétnica[23].

2. Mesoamérica, espacio matriz de una tradición civilizatoria maya

El enfoque de interculturalidad crítico-transformativa relaciona y emplea conceptos de la antropología histórica, como son los de civilización, tradición civilizatoria y sistemas intersociales, todos ellos trabajados por Robert Carmack (1998), especialmente para el ámbito guatemalteco mesoamericano[24]. El concepto de *tradición civilizatoria* lo elabora desde la perspectiva de la antropología histórica y con él trata de entender los procesos sociales mesoamericanos y su impacto en la historia de la región. En esta perspectiva se busca construir las historias de los grupos sociales, tomando en cuenta las relaciones económicas y políticas dentro de su contexto cultural. Los conceptos que nos interesan de Carmack, se vinculan a dos modelos de la antropología histórica, el de *sistemas intersociales* que enfoca la economía política y el de *civilizaciones* que enfoca la parte cultural. En esta perspectiva, el contexto social más importante para la creación y mantenimiento de civilizaciones, son los sistemas intersociales. Nos interesan entonces, los conceptos de *civilización, tradición civilizatoria y sistemas intersociales*, porque con ellos es posible describir y analizar, aspectos históricos de larga data, así como analizar relaciones económicas y políticas, situándolas social, territorial y culturalmente. Estos conceptos permiten contar con un telón de fondo y apuntes de una lógica maya y mesoamericana, para entender fenómenos sociales y culturales concretos y contemporáneos. Son importantes también, porque permiten vincular sistemas, estructuras y pautas culturales, que aparecen separadas y aisladas en el espacio y en el tiempo mesoamericano[25].

En la discusión que plantea Carmack, las civilizaciones son coexistentes con los sistemas sociales y se definen en primera instancia por los sistemas intersociales en donde se crean, son a la vez ideologías, que justifican las

---

[23] "Democracia intercultural y Nación" es un programa de investigaciones de la Universidad Rafael Landívar que enfoca áreas de interacción entre actores culturalmente diferenciados. Busca generar conocimientos que contribuyan a la construcción del estado democrático y participativo, y de la nación pluricultural, multilingüe y multiétnica. Desde el espacio universitario acompaña reflexivamente a actores sociales que, a partir del reconocimiento mutuo, el intercambio positivo y la convivencia social, promueven los principios de ciudadanía, el derecho a la diferencia y la unidad en la diversidad de la Nación.

[24] Para Florescano (1999: 27-29) "Aproximarse al mundo maya supone adentrarse en Mesoamérica, definición acuñada por Paul Kichhoff para referirse al continente cultural que formaron los pueblos originarios del Centro de América, y que ocuparon la región comprendida entre el río Pánuco, en el norte de México, y las tierras de Guatemala y Honduras, en el sur. Además de esta designación geográfica también es un concepto cultural que se refiere a las características de la civilización original que ahí forjaron esos pueblos, y que tiene innegables equivalencias con las que florecieron en Mesopotamia, Egipto, Grecia, China o la India". El propio Kirchhoff (1943) afirma que Mesoamérica es una indudable unidad cultural que desde mucho tiempo ha tenido su propia historia, común a todos sus habitantes, aún en cuanto aquellos rasgos que no le son básicos.

[25] Tenemos, por ejemplo los diálogos, que los *Aj Chman*, que son las personas de mayor conocimiento, establecen con *Qman Qtxu' Nan Pi'x* (nuestro padre-madre) en la comunidad La Lupita, en los bajos del municipio de Santo Domingo Suchitepéquez, departamento de Suchitepéquez, en Guatemala. Estos diálogos, ocurren durante las prácticas ceremoniales *Mam* de bendición del maíz y suponen la reconstrucción simbólica del territorio original *Mam* y del lugar sagrado específico, en donde se asienta esta importantísima entidad de su cosmovisión. Esta entidad "vive" en el *Paxil*, un cerro situado en el municipio de La Libertad, que se encuentra en las montañas situadas en los altos Cuchumatanes, en el departamento de Huehuetenango; lugar que se ubica muy lejos de La Lupita y que está en un territorio en el cual no hay registro de asentamientos prehispánicos *Mam*.

El sagrado maíz
es clave civilizatoria
en nuestros territorios mayas.
Foto por Rafael López

relaciones de poder contemporáneas por medio de reinterpretar el pasado. La civilización emerge cuando un modelo ideológico creado por una elite, que exitosamente acumula plusvalía, se reproduce por otras elites dentro de la esfera político-económica de una interacción amplia. Esta esfera civilizacional es también un campo en el que varios modelos coexisten o compiten por medio de múltiples símbolos, que encuentran sus referencias particulares, dentro de las relaciones cambiantes entre las sociedades tributarias de que se compone esta esfera. Entonces, las civilizaciones son expresiones culturales de sistemas intersociales, pero los modelos que conforman las civilizaciones no provienen sólo de las sociedades componentes de los sistemas intersociales, sino también de las relaciones intersociales mismas, sean de tipo económico o político. Para Carmack la fundación de las civilizaciones sigue un proceso similar al proceso de creación de las identidades étnicas y nacionales.

En esta perspectiva se trata de entender los procesos sociales mesoamericanos y su impacto sobre la historia de la región, en este caso la de Guatemala; buscando entender nuestras historias, tomando en cuenta las relaciones económicas y políticas dentro de su contexto cultural. Es pues una perspectiva weberiana[25]. Estas relaciones se estudian no sólo desde adentro sino también desde afuera, tomando en cuenta las influencias de relaciones que suceden no solo en el interior de las sociedades básicas, sino también del entorno exterior, es decir que vienen de afuera. Este es el concepto de relaciones intersociales que interesa a Carmack, quien considera que los estudios comparativos son la mejor manera de obtener una perspectiva clara sobre las sociedades particulares y las relaciones intersociales; aquí la mejor perspectiva de investigación se adquiere desarrollando estudios en varios niveles o escalas: local, regional e internacional.

Utilizando los conceptos en los mundos mayas guatemaltecos

La propuesta de Carmack es la de estudiar a los mayas históricamente y comparativamente; aunque en este sumario no vamos a poder desarrollar la forma en que él se propone realizar estas comparaciones. Esta perspectiva implica acercarse al estudio de las identidades mayas, no sólo en cuanto a sus instituciones sociales y patrones culturales internos, sino también a sus relaciones externas; es decir, en términos de su cultura más extensiva, o sea su civilización. Esto requiere describir algunos elementos de la tradición civilizacional maya y su influencia sobre las identidades mayas en tres épocas, la indígena (prehispánica), la colonial y la moderna. En esta lógica de continuidad que propone este enfoque, los mayas contemporáneos son muy importantes para entender la antigua civilización maya. Y se asume también, que en la región ha existido una tradición civilizacional compartida por los mayas, al menos desde el período preclásico y que esta tradición persiste hasta la época moderna. No obstante han habido grandes transformaciones, como fueron, por ejemplo, "[...]el colapso de las políticas mayas clásicas, la formación de sociedades más militantes durante el período postclásico, la reorganización forzada de las sociedades coloniales mayas por el choque con los españoles, y el surgimiento de movimientos pan-mayas en años recientes" (Carmack, 1998). Pero seguramente, como ha sucedido con otras civilizaciones, la tradición cultural maya siempre ha sido muy plural, con el desarrollo de variantes creadas en contextos de conflicto sociocultural, entre estados, pueblos y campos, clases y estratos, regiones diferenciadas y diferentes comunidades situadas territorialmente. Si bien la pluralidad de la civilización maya es reconocida ampliamente por diferentes investigadores, las ideas y tesis de que haya persistido una cultura maya general a través del tiempo ha sido controversial. Como lo es también, que las manifestaciones contemporáneas y modernas de esa

[25] Max Weber era explícito al afirmar que: "[...] la captación de la conexión de sentido de la acción (social) es cabalmente el objeto de la sociología, tal como aquí la entendemos; y también de la historia (Weber, 1998: 12).

tradición sean útiles para reconstruir las versiones de la historia maya. Esta tradición cultural ha experimentado cambios y continuidades en el tiempo. En esta polémica, Carmack se inclina por la importancia de la continuidad de la cultura maya y su reestructuración, en vez del reemplazamiento de su lógica e ideas "patronales". No obstante rechaza una posición esencialista y considera que siempre es necesario situar a los mayas en sus diferentes contextos socioculturales, trazando las relaciones históricas entre éstos.

3. Economía y territorio

El enfoque de interculturalidad crítico-transformativa analiza el modo en que las condiciones económicas de producción y reproducción de los grupos sociales se expresan en las formas y contenidos de las relaciones interculturales. En Guatemala, atender especialmente la vinculación entre economía y territorio es crucial, porque la génesis del sistema socioeconómico y la cultura política en el país están marcadas por el despojo del territorio del pueblo maya y la esclavitud de las personas. Aquí, al exterminio militar de las principales fuerzas mayas en 1524 y a la destrucción del sistema sociopolítico, le siguieron procesos brutales de pacificación, expoliación de riquezas y recursos, reubicación masiva de poblaciones; para seguir luego con la imposición de la esclavitud y el despojo de las tierras de los pueblos[27]. Sobre esos procesos y relaciones, se institucionalizaron el orden social y la economía colonial, instaurándose luego el tributo, la encomienda esclavista, las reducciones de la Real Corona y los repartimentos (Palma, D.-2 2004). De nuestra historia, Francisca Álvarez infiere, "[...] que el principio motor de la conquista y colonización española de América fue la perspectiva de un enriquecimiento rápido a costa de los indígenas y una existencia parasitaria sobre la base de esclavizarlos, explotarlos y oprimirlos" (2004: 15).

El marxismo considera la distribución desigual de poder y la estructura de clases como amarres, concepto que debe trasladarse a las relaciones interculturales contemporáneas ya que condicionan la conflictividad y las contradicciones de los fenómenos culturales[28]. En este sentido, las relaciones entre economía y territorio producen un complejo ideológico-económico, que en Guatemala se vincula directamente al racismo y que impacta profunda y extensamente en todas las configuraciones culturales[29].

El despojo y la explotación requieren de poderosos ejercicios de dominación y una ideología que los justifiquen, en un continuo que va, de la economía de las relaciones sociales a su dimensión simbólica-significativa, que es la cultura. Aquí es claro lo que Giménez (2005: 63) propone, en el sentido de que, "[...] ideología y cultura se presentan como coextensivas a la sociedad y como dimensión necesaria de todas las prácticas sociales, sean estas infraestructurales o superestructurales. Lo que no va en detrimento de su especificidad como "visión del mundo", esto es como hecho simbólico o como fenómeno de significación".

Entendemos lo económico, como la producción, distribución y consumo de bienes y servicios, donde lo económico es un aspecto específico de todas las actividades humanas, pero también es un campo específico exterior e interior a los componentes de los diferentes elementos de la vida social, como la parte de un todo orgánico (Godelier, 1976: 253). Otro aspecto que nos interesa es que "[...] las relaciones económicas son relaciones de poder y, por lo tanto, son esencialmente políticas al formar parte principal del orden político en cualquier sociedad" (Llobera, 1985: 58). Lo importante en este enfoque es descubrir las relaciones de correspondencia interna, que existen entre formas de

---

[27] En 1524 "[...] en 7 meses y 21 días, desde que salió de México, Alvarado había logrado dominar, cuando menos parcialmente, los reinos *k'iche'*, *kaqchikel*, *tz'utujil* y buena parte de las regiones xinca y pipil". "En julio de 1525 los españoles iniciaron una campaña contra los mames, la cual culminó con el sitio de varios meses de la fortaleza de *Saqulew* (Chna'b'jul – en *Mam*), el señorío de los mames, quienes asumieron una actitud de dignidad y también de mucha colaboración para enfrentar a los conquistadores. El señorío *Mam* apoyó la defensa y resistencia de los k'iche's, a pesar de las profundas diferencias que tenían desde el siglo XV, debido al expansionismo manifiesto de los k'iche's sobre la región noroeste de Momostenango (Álvarez, 2004: 6).

[28] Para Gramsci (1975), el orden de la ideología y de la cultura engloba el conjunto de los significados socialmente codificados que, en cuanto tales, constituyen una dimensión analítica de lo social, que atraviesa, permea y confiere sentido a la totalidad de las prácticas sociales. En esta concepción, la ideología y la cultura se definen por referencia a los significados sociales, a los hechos de sentido, a la semiosis social.

[29] "[...] todo racismo posee un fundamento cultural, social e histórico que se genera en un contexto colonial. La finalidad de todo racismo es legitimar un sistema de dominación. [...] Cuando la diferencia significa desigualdad biológica o cultural y esta conduce a una desigualdad económica o política, es decir a una relación de dominación, entonces podemos hablar de racismo" (Arenas, Hale, y Palma, 1999: 53-55).

La tierra es nuestra madre y nuestro padre.
Foto por Lucrecia García

pensamiento e ideología y los contenidos económicos reales de las relaciones sociales. Para abordar críticamente las interacciones culturales en un espacio social concreto, necesitamos entender la forma en que se combinan allí las fuerzas productivas y las relaciones de producción[30]; porque eso será lo que determinará tanto la estructura, como la forma de los procesos de producción y la circulación de bienes. Las relaciones ideológicas, políticas y otras formas simbólicas-significativas de la cultura, se corresponden con ciertos modos de producción, con los que, en términos de Godelier (1981: 11-13), resultan estructuralmente compatibles y causalmente conectados[31]. En este enfoque, la economía de una sociedad es "[...] el conjunto de operaciones por las cuales sus miembros obtienen, se distribuyen y consumen los medios materiales para satisfacer sus necesidades individuales y colectivas, un sistema económico es la combinación de tres estructuras, la de la producción, de la distribución y del consumo" (Godelier, 1976: 259). También como, "[...] sistema de relaciones sociales de los hombres entre sí, nacidas en y del proceso de producción de sus condiciones materiales de existencia" (Godelier, 1972: 51, 52). Por su importancia, la económica es una esfera de la realidad social, en la que se desarrollan procesos y relaciones que condicionan estructuralmente la existencia y reproducción de los grupos humanos, en donde también se definen las reglas del funcionamiento sistémico de la sociedad y donde, por consiguiente, se generan las dinámicas estructurantes primordiales de su proceso político. Este último, es también el ámbito en el que se externalizan las relaciones de poder, que vinculan entre sí, a los diferentes miembros y actores del grupo social.

[30] El conjunto de relaciones económicas y sociales, en su articulación concreta, recibe el nombre de modo de producción en sentido lato, como ocurre cuando hablamos del modo de producción esclavista de las antiguas ciudades griegas o de Roma, o del modo de producción feudal de la Francia e Inglaterra medievales (Godelier, 1981: 11-13).

[31] Los modos de producción son conjuntos duales de estructuras sociales. Por un lado se componen de: a) fuerzas y relaciones de producción que organizan los procesos productivos y la distribución de los bienes materiales en el interior de una sociedad concreta (modo de producción en sentido restringido). Por otro lado, b) se componen de aquellas relaciones sociopolíticas, jurídicas e ideológicas correlativas de dichas formas de producción de las mismas (Godelier,1981:14).

Las relaciones entre economía y territorio son indisociables, lo que queda claro cuando vemos que, "[...] territorio es la porción de naturaleza y de espacio que una sociedad reinvindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de su existencia. Lo que reinvindica una sociedad al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de reproducción de la vida de los hombres, de la suya propia y de los recursos de que dependen" (Godelier, 1989: 108-110). El término "territorio" (del latín "terra") remite también a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. Se trata del espacio estructurado y objetivo, estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente (Giménez, 1996: 6). Los territorios son parte del conjunto de representaciones colectivas que dan vida a las conciencias étnicas y son marcos, no sólo físicos sino también simbólicos, para la experiencia grupal; un territorio es el resultado de la articulación entre una población con su espacio. El territorio local es el que normalmente corresponde a las microsociedades municipales, centradas en torno a una pequeña población, aldea o pueblo. Se trata de los

La interacción social y los productos no tradicionales en territorios mayas.
Foto por Magdalena Ajú

Las doncellas del maíz lloran sus pies quemados por los abonos químicos.
Foto por Sergio Mendizábal

"pequeños mundos municipales" llamados también localidades, terruños, tierra natal, parroquias o "patrias chicas". El territorio es ante todo un espacio casi sagrado y dotado de alta densidad simbólica, cuestión que también la sugiere el tema recurrente del suelo patrio, en el pensamiento occidental. Por ello no es suficiente con afirmar que el territorio es uno de los elementos constitutivos del estado-nación, "[...] hay que añadir que es el símbolo metonímico por antonomasia de la mismísima comunidad nacional" (Giménez: 1996: 9).

Las regiones "[...] son como el amor, son difíciles de describir, pero cuando las vemos las sabemos reconocer. En efecto, la región es una representación espacial confusa que recubre realidades extremadamente diversas en cuanto a su extensión y su contenido. Y por lo general el término suele reservarse para designar unidades territoriales que constituyen subconjuntos dentro del ámbito de un Estado" (Giménez, 1996: 10). En una *primera dimensión*, el territorio constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación. En efecto, sabemos que ya no existen territorios vírgenes o plenamente "naturales", sino lo que existen son territorios literalmente tatuados por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano. En una *segunda dimensión*, el territorio puede servir como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio y cultura etnográfica. En una *tercera dimensión*, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socioterritorial. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo, a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia (Giménez, 1996: 14-16). La relación entre las personas y el territorio es íntima y profunda, adquiere diferentes sentidos y variadas tonalidades, dando lugar a un vínculo, que Giménez Montiel resume en la noción de *matria*, que presta de Luis Gonzáles. Matria está asociado a los pequeños lugares, a los espacios locales. Pero lo local está muy lejos de ser el lugar de lo simple, tampoco es sinónimo de lo homogéneo, ni tampoco opera allí la analogía de la tábula rasa. Por el contrario, la comunidad, indisociable de su territorio y de su localidad, es un ámbito denso, donde el rumor de las múltiples interacciones sociales que allí

En nuestras manifestaciones religiosas también conectamos con nuestro territorio.
Foto por Magdalena Ajú

suceden, se sitúa en un territorio históricamente constituido y cargado de inscripciones culturales, es decir un espacio significante y con significado.

En ese contexto la *territorialidad* resulta de la valorización producida por la intervención activa de las personas sobre el territorio, para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo (Giménez, 1996: 6). La territorialidad puede ser móvil, como en el caso de pueblos cazadores y recolectores, que se desplazaban y en algunos casos aún se desplazan, en extensos circuitos que los llevan a abandonar por largos períodos de tiempo porciones de su territorio, sin dejar por ello de vivirlo como propio. La territorialidad da lugar a conceptos tales como *madre tierra*, que remite en forma parcial a simbolizaciones culturales de alta complejidad, difícilmente reductibles a un criterio único (Bartolomé, 1997: 86-87). En el mundo contemporáneo la pertenencia socioterritorial persiste, pero según Giménez (1996: 18) ha perdido su carácter totalizante.

En su relación con las dinámicas interculturales, el territorio impone constricciones ambientales y de adaptación; son constricciones a las que las sociedades deben adaptarse, no obstante que la adaptación puede asumir formas diversas, cada una de las cuales depende de un nivel específico de las fuerzas productivas, resultando que cada modo de producción es una forma de adaptación a dichas constricciones, aunque Godelier (1981: 36, 37) afirma, que éstas últimas son a la vez fruto del modo de producción como tal. El territorio es el espacio donde se despliegan los recursos naturales, se produce la energía, se organiza la producción, se tienden las vías y los sistemas de comunicación, se afirman enclaves estratégicos y se ocupan posiciones geopolíticas decisivas en la organización de una sociedad; en términos políticos el Estado afirma la soberanía de una comunidad nacional, imaginada sobre un territorio que reclama como propio.

Es claro entonces, que las relaciones interculturales ocurren siempre en un espacio territorial o se refieren a él, de distintas maneras. El tema del territorio está íntimamente vinculado a la economía y al poder, ya que el control del territorio es una necesidad irrenunciable para el establecimiento, tanto de las fronteras internas y externas del Estado, como para la estabilidad del orden social prevaleciente. El territorio también se vincula con los procesos de configuración de las identidades colectivas, al ser el escenario donde éstas se realizan y el espacio que los grupos reclaman para sí y frente a los otros; aludiendo a las raíces más profundas que le dan vida al sentimiento de su ser colectivo, anclado a la historia de un lugar.

4. Poder y estructuras sociales

Desde el enfoque de la interculturalidad crítico-transformativa, los temas del poder y las estructuras sociales se abordan desde dos planos; en el primero, se reconoce la importancia general de las tesis del estructuralismo marxista, que de forma sintética aparecen así: "[...] tanto para Lévi-Strauss como para Marx, las estructuras no son realidades directamente visibles y observables, sino niveles de la realidad que existen más allá de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda de un sistema social, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse su orden aparente. [Aquí] el principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta. Las *relaciones sociales* son la materia empleada para la construcción de los modelos que ponen de *manifiesto* la *estructura social* misma" (Godelier, 1980: 150). En el segundo plano, se trabaja con los conceptos desarrollados en la teoría del poder social de Richard Adams (1983) y que forman parte de la corriente neoevolucionista en antropología. En este abordaje, el poder es aquel aspecto de las relaciones sociales que indica la igualdad relativa de los actores o unidades de operación, y deriva del control relativo ejercido por cada actor o unidad sobre los elementos del ambiente que conciernen a los participantes. Esta es una forma de tratar el poder que nos permite ubicarlo y analizarlo en procesos de interacción entre múltiples actores socioculturales y es útil especialmente en Guatemala, donde las discusiones políticas y académicas alrededor de la cultura y las relaciones interculturales eufemizan las relaciones de poder y reducen el tema de la interculturalidad a la problemática de la interpretación o del reconocimiento de las identidades. Adams propone, que en términos de poder social, hay que ver el flujo de energía, junto al control y uso de ese flujo de parte de las personas. Y que, para examinar el poder social, interesa

el control que un actor, una parte o una unidad de operación, ejerce sobre algún conjunto de formas o flujos de energía; que formen parte del ambiente significativo de otro actor. Ahora, si pensamos en un solo actor, veremos que es su control sobre el ambiente lo que constituye la base de su poder social, pero esa base sólo puede operar si es culturalmente reconocida por otros actores.

Estas reflexiones son útiles para entender en Guatemala la forma en que se sostiene un sistema socioeconómico, explotador y racista, que sustenta privilegios exorbitantes de una minoría, pero que como sistema de relaciones es sustentado, a su vez, por la aceptación y el consenso de la mayoría[32]. Aquí, el examen de los mecanismos y las formas de flujo y control de la energía, entre múltiples actores socioculturalmente distintos, debe llevar el análisis a un punto que permita entender las conexiones y relaciones de poder que se establecen entre ellos; en aspectos donde se articulan las dimensiones de la economía, la comunicación, el territorio y la identidad.
En este punto podemos reconocer en Adams una influencia gramsciana, que no es explícita en su modelo. Modelo que explica que el control sobre el ambiente implica la capacidad de toma de decisión y ejecución de decisiones acerca del ejercicio de una tecnología. En un esquema mínimo, vemos que en la base del poder se encuentra, que la influencia de un *A* sobre un *B*, es porque *A* controla un valor que *B* necesita (Adams, 1983:26). Y esto es importante para entender las relaciones interculturales, porque los actores sociales se vinculan entre sí, negociando (o enfrentándose) por el control del ambiente que les es significativo y lo hacen usando tecnologías[33]. Otro aspecto útil en estas proposiciones, es que nos permiten generar esquemas de análisis de las interacciones culturales entre actores sociales, situándolos en ámbitos concretos y comprendiéndolas siempre en su carácter de relaciones de poder[34].

En este esquema vamos a tratar la noción de *estructura* como "las propiedades de un sistema que permanecen invariables bajo un grupo dado de transformaciones", y en donde la estructura presupone la existencia de un orden que debe descubrirse o advertirse en los fenómenos. Aquí el orden significa un sistema cuyas propiedades pueden proyectarse en términos de un conjunto constante de proposiciones relacionadas, y las proposiciones se definen por una enunciación de las reglas que las generan (Adams, 1983: 115-116). En el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, esta noción de estructura permite entrar en el análisis del orden que subyace tras las acciones de los actores y observar como, por ejemplo, hay prácticas políticas que reproducen conflictos que están estructurados en oposiciones "invisibles" que escapan a su control[35].

Las estructuras son enteramente relativas a la unidad de operación y, por ejemplo, lo que es estructural para un campesino puede encontrarse bajo el control de los terratenientes (Adams, 1983:119). Resulta así que

---

[32] Pero también, y en otra escala, es posible enfocar incluso niveles de microinteracción de poder, por ejemplo en las relaciones de pareja, donde la dominación de uno sobre el otro miembro, es posible sólo si el control del flujo de energía por parte del dominador es reconocido como *poder* por parte del dominado.

[33] En Guatemala, el Estado ha usurpado el discurso político de el pueblo maya, creando "ventanillas" indígenas para la atención de sus demandas específicas y las tienen abiertas, por ejemplo, en el Ministerio de Educación con un Vice Ministerio de Educación Bilingüe Intercultural. Aquí (entre otras cosas) está en disputa el control simbólico del sentido de la interculturalidad, donde una concepción y práctica de lo intercultural, la del Estado, sitúa el problema en términos de una discusión reducida al derecho a aprender en el idioma materno en las regiones indígenas; mientras niega la posibilidad de pensar y actuar la interculturalidad de forma multidimensional. Pero esto no es lo más importante, sino que lo fundamental es que el discurso de la educación bilingüe intercultural no aterriza en prácticas consecuentes y se vive como un simulacro de educación. Aquí el actor social, agrupado en las instancias del Estado, controla el sentido de la interculturalidad desde las tecnologías que el mismo Estado le permite y que en este caso son las ventanillas simbólicas de atención de la temática indígena.

[34] En otro estudio, (Mendizábal, 2007), pudimos estudiar las relaciones entre los miembros de las Comisiones Permanentes de los Refugiados en México -CCPP-, con los representantes de las cooperativas y hacerlo en términos de las relaciones de poder. Analizando, por ejemplo, el conjunto de contactos políticos en manos de los miembros de las CCPP *contactos* que la cooperativa requería para respaldar las negociaciones por la propiedad de la tierra. En la dirección contraria, analizamos la magnitud del *tiempo de trabajo* individual de cada socio (dentro de los que están los propios miembros de las CCPP) bajo control de la junta directiva de la cooperativa; tiempo que debe ser liberado para que los delegados políticos puedan viajar al exterior de la comunidad. Este tejido de relaciones es parte de una lucha de poder muy interesante y permite entender la dinámica política comunitaria, en una fase específica de la reintegración de los retornados de La Lupita.

[35] En Guatemala pueden observarse estas lógicas estructurales en el discurso pero también en la práctica, de los diferentes medios de difusión durante periodos electorales (prensa, radio, televisión). Es asombroso como se reactivan oposiciones fundantes de la ideología dominante en los diferentes editoriales, que parecen calcados unos sobre otros y aunque medien entre ellos varios lustros e incluso décadas, las batallas que se pelean parecen ser siempre las mismas.

"estructura" es el orden de cualquier conjunto de relaciones que escapa al control de algún actor o elementos particulares (Adams, 1983:120). El término *estructura de poder*, con respecto a un caso específico, incluirá las relaciones de poder y control, en tanto la descripción de una estructura de poder debe incluir el control: el control de los símbolos y el poder. La estructura del poder se encontrará así en el conjunto de relaciones que escapan al control de la especie en conjunto, de alguna sociedad particular, o de una unidad de operación específica (Adams, 1983:120). Este abordaje de lo estructural, en contextos de interacción entre muchos actores, ofrece la posibilidad de resaltar aquello que no es evidente, que subyace y se oculta al entendimiento de los propios actores. Así es que podemos usar la metáfora de la oposición fondo-superficie, cuando *fondo*, se refiere a estructuras de poder que gobiernan las relaciones, acciones y expresiones de los actores, observados en un contexto dado. La estructura es así, relativa a actores o unidades de operación específicos y decir que algo está estructurado, equivale a decir que ha sido sacado del control de alguien (Adams, 1985:122)[36]. Richard Adams contempla las relaciones que se establecen entre poder, sociedad y economía, cuando las plantea en un contexto energético; afirma que el entendimiento del poder es necesario para el estudio de la política, pero también para el estudio de la cultura misma y de la red de relaciones sociales que se manifiestan en la cultura. Y propone, que en términos del poder social hay que examinar el flujo de energía, junto al control y al uso de ese flujo por parte del hombre; donde lo que interesa es el control que un actor, una parte o una unidad de operación ejerce sobre algún conjunto de formas o flujos de energía, que forman parte del ambiente significativo de otro actor[37]. En el modelo de Adams, la cultura fluye en términos de energía, ya que los signos y símbolos siempre se refieren a una entidad energética y poseen capacidad de transformación de la realidad por sí mismos. Aquí él está tratando la cultura de manera formal y la explica como: "[...] los significados que los individuos asignan a las formas de la energía" (Adams, 1985:32). Es necesario aclarar, que en la conceptualización que usamos, el *control* es una relación no recíproca y depende siempre de la naturaleza del objeto que se controla, de modo que se requiere un conjunto de técnicas apropiadas para tales características; por otro lado *el poder* es una relación social que siempre descansa en algún patrón de controles y sí es recíproco (Adams, 1985:38).

Si bien Adams nos ofrece instrumentos para abordar las estructuras de poder, también necesitamos conceptos con los cuales podamos analizar los fenómenos de "superficie" en las interacciones de los actores. Lo que ocurre cuando los observamos actuando roles y funcionando en el sistema político, en alguna de sus diferentes escalas, como lo son el ámbito internacional, el nacional, el regional, el local y el comunitario. Trabajaremos allí con propuestas de la escuela procesualista, centrándonos especialmente en el concepto de *proceso político* (Swartz, Turner y Tuden, 1994). En este concepto se define lo político, como aquel aspecto de las relaciones sociales que tiene que ver con la implementación de decisiones públicas y que implican diferencias de poder; aquí la unidad de análisis es el proceso. En este enfoque la política tiene tres características: a) tiene que ver con la obtención de fines, b) con objetivos de carácter público, mucho más que privado y c) existe una diferencia de poder. Nos interesa de la escuela procesualista su visión del conflicto y como concibe el drama social, situándolo en el tiempo. Este enfoque aborda la diacronía y aporta las nociones de tiempo estructural y tiempo histórico. Veremos así, lo político en términos de dinámicas, como flujos continuos y entrelazados de conductas, donde todos los objetivos políticos son conscientes. También es útil su noción de *campos* como área fluida de tensión dinámica y donde la

[36] En la investigación "VOLVER, retorno a La Lupita y proceso político de la integración a Guatemala", la observación del proceso de integración permite ver que el reasentamiento da lugar a procesos donde los actores siempre se organizan sobre la base de su experiencia y se acomodan a las nuevas circunstancias; sin embargo, no todo lo que sucede en el ámbito político es tratado de manera consciente por los actores, ya que diferentes aspectos de ese ámbito resultan *estructurados* y quedan fuera del control de los actores en lo individual y de la unidad operante (bloque de retorno) como conjunto.

[37] En el contexto de la reintegración a Guatemala el *bloque retornado* puede pensarse como una "unidad de operación" y el ambiente significativo está dado por el conjunto de flujos de energía en la microrregión de asentamiento. El campo simbólico se configura aquí por el conjunto de signos y símbolos que se refieren al proceso general de retorno en sus diferentes niveles y ámbitos.

arena es un sector específico donde concentrarse (Swartz, Marc; Turner, Victor y Tuden, Arthur, 1994).

En este apartado, tratamos los dos planos en que se entiende la cuestión *estructural* y lo referente a las *estructuras*. En uno se sitúa la aproximación marxista, con su oposición fondo-superficie, como metáfora que indica procesos develativos de lo oculto-sistémico, en las prácticas sociales. Luego, en los planteamientos de Adams, se explican conceptos que tratan el poder, como resultado de procesos de control de energía, en donde lo *estructural* es aquello que está fuera del control del actor. El control se ejerce mediante el uso de una tecnología, pero que el control sea reconocido como *poder*, implica una relación recíproca e inteligible, entre los actores implicados. La estructura se refiere aquí, a la forma en que están organizadas estas relaciones, cuando escapan al control de los participantes y, de nuevo, el término *estructura de poder* con respecto a un caso específico, incluirá las relaciones de poder y control. Entendemos, entonces, que este modelo permite abordar todo tipo de interacciones sociales, como fenómenos de poder y de allí su utilidad en el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa.

5. Los actores sociales

En el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, los actores sociales son entendidos como actores socioculturales, para implicar, desde un principio, la esfera simbólica-significativa y la identidad en la construcción del concepto. En adelante, entenderemos a los actores sociales, siempre como *actores socioculturales*. En este trabajo, la de *actor social* es una noción que se encuentra en el centro de una discusión que trata acerca de los sujetos colectivos y de la posibilidad de que estos colectivos humanos operen como entidades gobernadas u orientadas por algún tipo de inteligencia, mente social, memoria colectiva o voluntad común. Al abordar la temática del actor social es ineludible tratar la cuestión de la identidad, ya que el actor, como un tipo de sujeto (social) dotado de sentido histórico, no podría pasar a la acción política colectiva sin procesos de autorrepresentación y comprensión de los *otros* sujetos sociales. En la configuración de los actores sociales, se implican la historia, las ideas y los distintos proyectos de nación, que aparecen como configuraciones simbólicas, que pueden ser editadas desde una memoria colectiva y una inteligencia social. En tanto configuraciones simbólicas, también operan como estructuras estructurantes y producen sentidos y modelos, que ofrecen principios lógicos, valores e ideologías, desde los cuales las personas y los actores colectivos organizan el orden social. Son, pues, construcciones simbólicas que permiten el funcionamiento de la sociedad y del Estado, en su conjunto. Los actores-sujetos generan movimiento social, como acción colectiva transformadora, cuando contienen las dimensiones del conflicto, la solidaridad y el rompimiento de los límites del sistema (Melucci, 1989). Es así que los movimientos sociales están constituidos por actores en capacidad de derribar una forma de dominación y unen la conciencia con la acción, el conflicto y la utopía (Touraine, 1997: 99-109). En Guatemala es posible observar *etnoactores* sociales, cuando emergen sujetos colectivos con una etnicidad asumida, insertos en movimientos sociales o en capacidad de oponerse a ellos y con poder de accionar en función de alcanzar objetivos de transformación del Estado con una propuesta de Nación (Mendizábal, 2004).

¿Qué es lo que se discute alrededor de la noción de "actor social"?

En este enfoque, el actor social se concibe como una colectividad o un conjunto de sujetos individuales, que actúan políticamente identificados entre sí por intereses y características, que surgen de un proyecto común de transformación social. Son la experiencia compartida y la existencia de una identidad colectiva, las que le permiten al actor social accionar en distintas esferas de la realidad (política, económica, cultural), en la sociedad a la que pertenece. El actor social existe inmerso en ámbitos socioculturales, en donde permanentemente se producen multiplicidad de procesos, procesos que siempre están implicados en relaciones de poder. Inmerso e implicado en esos tejidos hechos de múltiples relaciones, la condición principal del *ser* del actor social, se refiere a su relación con estructuras de poder; por ser éstas las que rigen el orden y el estado de las relaciones sociales. En esos tejidos de relaciones, la presencia de actores colectivos, insertos y activos en dinámicas políticas, puede indicar la existencia de procesos de

constitución de *sujetos* y actores sociales. Esto puede ser así, cuando las acciones políticas implican la construcción social de *un* proyecto colectivo distinto al hegemónico y cuando ese *otro* proyecto, se propone y opera mediante la *transformación* del orden de las relaciones sociales existentes. Cuando esto es así, el proceso implica la existencia de una acción colectiva realizada con sentido histórico y entonces es que puede observarse, la emergencia de un actor-sujeto que opera como *agente* social, capaz de modificar las estructuras que lo han configurado socioculturalmente.

Los *actores-sujetos* van más allá de los actores socialmente relevantes y son los portadores de una acción colectiva en la que apelan, en su discurso o en su comportamiento, a principios de estructuración, conservación o cambio de la sociedad, que tienen una cierta densidad histórica y que se involucran en los proyectos y contraproyectos históricos de una sociedad (Garreton, 1985: 8-9). Es en estos procesos, inmersos en prácticas para la transformación de las estructuras socioculturales profundas, que se generan ejercicios de creatividad y autopoieisis[38], mediante los cuales los individuos se autoproducen como sujetos socioculturales. Entonces, "[...] los actores remiten al terreno de lo político y a las formas de expresión y representación de los intereses en lucha por definir un cauce determinado a los procesos sociales" (Tetelboin, 1992: 235-238). En esta discusión, la noción de *sujetos sociales* se asocia a la pérdida de centralidad de los conceptos de clase obrera y clase social, básicos en la interpretación marxista. Desde la perspectiva de clases, el lugar que ocupaban los individuos respecto a los medios de producción, era lo que los definía social y políticamente, y la clase obrera se concebía como el sujeto trascendental de la historia. Sujeto llamado a cambiar la realidad social y darle forma a una nueva sociedad, basada en la solidaridad de clase. El esquema entró en crisis después de las derrotas de la clase obrera en el último cuarto del siglo veinte y frente a la emergencia de otros sujetos. Hay que preguntarse entonces, ¿por qué éstos sujetos no se veían, si es que siempre estuvieron allí y cuáles eran los parámetros que definían su identidad pública?

Los sujetos sociales o colectivos se organizan a través de prácticas, mediante las cuales sus miembros elaboran identidad colectiva, expresan voluntades y defienden sus intereses. Los sujetos se van constituyendo en el fragor de las luchas que emprenden y están formados por sujetos individuales que reflexionan colectivamente; porque la reflexividad[39] en los sujetos colectivos sólo se alcanza individualmente. Podemos movernos conjuntamente, realizar cosas agrupadamente, coordinarnos y ponernos de acuerdo para actuar como grupos y entre personas; pero la decisión de participar en un proceso es personal, íntima e individual. En nuestro contexto, esto puede observarse cuando emerge una idea o un proyecto colectivo que está animado por ideas de emancipación, insertas en el continuo de la tradición civilizatoria maya; también podemos atestiguar el surgimiento de proyectos de transformación del Estado y de la nación guatemalteca, surgidos en otros grupos socioculturales, u otros

[38] "[...] Desde la biología, el modelo de lo complejo ha formulado paradigmáticamente la cuestión en el propio término de autopoiesis. Tal concepto alude a la propiedad o condiciones de un sistema –por eso, vivo– que lo sitúan en un doble plano, en el que uno remite al otro. Quizás el modo más accesible de comprender esto sea en los términos de complejidad. Lo complejo, por oposición a lo simple, remite a la dualidad de planos de lo vivo. Así, un plano –desplegado– presenta las relaciones de interacción del sistema con su entorno, y un segundo plano –plegado o replegado– designa el esquema observador en que esas interacciones están constituidas" (Canales, 2001: 15-16).

[39] Reflexividad es reconocer que se piensa siempre desde un *sí mismo* y supone tomar una distancia epistemológica frente a lo que se está produciendo; implica que se busca entender, conocer y transformar aquello que se está observando. El ejercicio reflexivo sitúa al sujeto que lo realiza en el campo de sentido donde sucede la articulación entre teoría y práctica, mejor es decir que es *el sujeto* quien produce dicha articulación y genera la síntesis que lo conduce a una nueva espiral de conocimiento, acción y transformación en su realidad y de su realidad. La reflexividad se sitúa en la dimensión del *conocimiento*, en tanto la praxis se refiere a la *transformación*. Donde el sujeto que conoce es también un investigador de su realidad y un agente de transformación. La reflexividad requiere de una exploración sistemática de las "categorías de pensamiento no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento" y que guían la realización práctica del trabajo de investigación (Bourdieu, 1995: 32). La reflexividad trata de "someter la posición del observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido al objeto construido" (Bourdieu, 1995: 34). La reflexividad epistémica puede nublarse por la influencia de tres parcialidades: a) por el origen y coordenadas sociales de clase, etnia y sexo. b) Por el lugar que ocupa el analista, no en la estructura social, sino en el microcosmos del campo académico (de conocimiento, profesional), por extensión en el campo del poder. Y, c) por la parcialidad intelectualista, que nos orilla a percibir el mundo como un *espectáculo*, como un conjunto de significados en espera de ser interpretados, mas que como problemas concretos demandantes de soluciones prácticas. Lleva a las "premisas inscritas en el hecho de reflexionar sobre el mundo, retirarse del mundo y actuar en el mundo a fin de poder concebirlas" (Bourdieu, 1995: 32 - 35).

proyectos que implican el cambio profundo en el orden de las relaciones sociales y que son propuestos por grupos de jóvenes, movilizados por sus creencias religiosas. Todas estas ideas y acciones sociales fluyen en el campo simbólico-significativo de la interacción comunicativa y son difundidas, recreadas y discutidas socialmente. Pero la decisión de participar, en *ese* proyecto o de integrarse en *ese* movimiento, es siempre personal, individual e íntima. Porque supone precisamente la incorporación del individuo en el movimiento y la integración del propio cuerpo y mente, en el proyecto colectivo.

El sujeto colectivo implica acciones reflexivas de los sujetos individuales, acciones que pueden ser proyectadas colectivamente, para definir un mismo proyecto y luchar por un mismo objetivo. Ahora bien, la cuestión de los actores sociales y los sujetos colectivos aparece directamente relacionada con la temática de los movimientos sociales y de allí la importancia de ubicar las relaciones posibles entre ambas cuestiones.

Melucci (1989) elabora el concepto de *movimiento social* para separar estos movimientos de otras acciones colectivas. Para él, un movimiento social debe contener tres dimensiones analíticas para ser estudiado e identificado como tal, éstas son: el conflicto, la solidaridad y el rompimiento de los límites del sistema. Integra la complejidad de las clases en la de movimiento social, porque todas las personas viven dentro de un conjunto de relaciones sociales; las personas tienen un sitio propio en las relaciones de producción, contienen expectativas heredadas y están moldeadas al interior de una cultura. En Melucci, la noción de movimiento social pretende demostrar la existencia, en el centro nuclear de cada sociedad, de una contradicción o conflicto central. Antes se enfrentaron el príncipe y la nación, después los patrones y los trabajadores.

En Guatemala, por ejemplo, la intensa discusión contemporánea sobre la etnicidad, expresa esa contradicción nuclear que integra la lucha de clases y el racismo, en una unidad estructural (doble binomio) que opera y organiza las relaciones socioculturales en el país. Este tema, medular para entender la configuración de las relaciones socioculturales en Guatemala, fue abordado desde la década de 1970 del siglo veinte y adquirió relevancia estratégica en el programa revolucionario de las organizaciones insurgentes[40]. Luego, las brutales embestidas del Estado y el cambio de la correlación de fuerzas (nacional e internacional) produjeron el reflujo revolucionario[41].

Todo lo anterior, se combinó con el empuje multiculturalista global de finales del siglo veinte y con la emergencia de planteamientos posmodernistas, que proclamaban el fin de las luchas históricas de los pueblos y la pérdida de sentido, acerca de la necesidad de realizar cambios profundos y estructurales en la sociedad guatemalteca. Todos estos hechos se conjuntaron y entre sus consecuencias académicas y políticas, estuvieron las de producir una saga de textos, planteamientos y acciones, que redujeron el análisis del racismo al ámbito de los discursos culturalistas, las interpretaciones refuncionalistas del sistema y de ciertas visiones reduccionistas acerca de la cultura y las relaciones sociales. Toda vez, que en este largo período de reflujo, se desligó la discusión sobre el racismo, de las luchas sociales y de las reivindicaciones históricas que, incluso, estuvieron en la raíz de la situación de guerra que se vivió entre 1954 y 1996.

Desde estas visiones (culturalistas, refuncionalistas y reduccionistas) de la compleja realidad sociocultural guatemalteca, no se han producido aportes teóricos sustantivos y tampoco prácticas sociales, que permitan

[40] Entre las obras que destacan, están las de Ilom. Gaspar-2 [Rodrigo Asturias] (1989). *Racismo I. Organización del Pueblo en Armas*. Y la de: Payeras, Mario. (1997). *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos*. Guatemala. Editorial Magna Terra.

[41] Reflujo, que puede situarse a partir del año 1982 y que se prolonga hasta 2006. Año en que comienzan a percibirse, con cierta claridad, señales de recomposición de un proyecto político contrahegemónico en el interior del país. Y en un contexto externo, también marcado por señales de cambio en la correlación internacional de fuerzas.

pensar y actuar en dinámicas de transformación profunda en Guatemala. No obstante, durante este período de reflujo, puede constatarse la producción de un abundante discurso académico, sobre temas de racismo, equidad, género, políticas afirmativas, diversidad cultural, etc. [42]

La idea de movimiento social es útil si posibilita la evidencia de un tipo de acción colectiva, por medio de la cual una categoría social (entidad sociocultural definida y particular) cuestiona una forma de dominación social y clama contra ella, invocando valores compartidos culturalmente con la sociedad, para privar de legitimidad a su adversario. El movimiento social va más allá que un instrumento de presión política y que un grupo de interés, pues cuestiona los modelos culturales y el modo de utilización social de los recursos. En Guatemala esto se encuentra a la orden del día en diferentes ámbitos de discusión, por ejemplo en el debate acerca del "movimiento maya"[43]. En donde la idea del movimiento maya surge como propuesta de elites intelectuales *K'iche'* y *Kaqchikel* (aunque no exclusivamente), elites insertas en instituciones y en diferentes instancias gubernamentales, en procesos orientados, en su mayoría, desde el propio Estado[44]. O bien, en alianzas explícitas o implícitas con él. No obstante, existe una corriente crítica al interior de este *movimiento*, en donde se reconoce la necesidad de desarrollar una propuesta, sociopolíticamente viable y que busque transformaciones estructurales y profundas en el país. En estas condiciones, el debate principal se ha centrado en su realidad de ser o no movimiento social, porque este "movimiento" no ha cuestionado el orden social establecido y por el contrario, parece convertirse en un factor estratégico de cooptación de intelectuales mayas y no mayas. Orientado a la producción de prácticas refuncionalizadoras del sistema y del orden social establecido, amparado, eso sí, en el discurso multiculturalista. Estas prácticas van a contramano de la definición de movimiento social que propone Touraine (1997: 99-109), cuando indica que los movimientos sociales están constituidos por actores en capacidad de derribar una forma de dominación y unen la conciencia con la acción, el conflicto y la utopía.

Existe una tensión difícil de resolver entre la idea de actor social, por un lado, y la de *sujeto histórico*, por el otro. Ya que el sujeto o principio de constitución de una acción colectiva, no se identifica nunca, unívocamente con un actor. Tampoco hay actor social relevante, sin invocación del sujeto que dice representar, sujeto que se expresa en varios actores, organizaciones, grupos o individuos. En Guatemala, la voluntad civilizatoria del pueblo maya se expresa de distintas maneras; en luchas por la tierra, en demandas de justicia social, en prácticas culturales codificadas en lengua y cosmovisión, así como en la

---

[42] La que sigue es una muestra, representativa y no exhaustiva, de esa producción. Tenemos así: PNUD (2005) Diversidad Étnico-Cultural: la ciudadanía en un Estado plural. Informe nacional de desarrollo humano 2005. Guatemala. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala. ASIES (1999) Hacia la interculturalidad y la equidad a través de la educación. Seminario sobre realidad nacional XIV, año 1998. Guatemala. Editado Asociación de Investigación y Estudios Sociales –ASIES-. AVANCSO (1998) Imágenes homogéneas en un país de rostros diversos. El sistema educativo formal y la conformación de referentes de identidad nacional entre jóvenes guatemaltecos. Editado por Asociación para el avance de las ciencias sociales en Guatemala. Guatemala, Bastos, Santiago; Camus, Manuela (2003 A) CONIC, 11 años de lucha por el rescate de la cultura maya y la madre tierra. Guatemala. HIVOS. Bastos, Santiago; Camus, Manuela (2003 B) Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala. Guatemala. Editado FLACSO, programa Guatemala. Bastos, Santiago; Camus, Manuela (1998) La exclusión y el desafío. Estudios sobre segregación étnica y empleo en ciudad de Guatemala. Guatemala. Editado FLACSO, programa Guatemala. Bastos, Santiago; Camus, Manuela (1996) Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986 – 1992. Guatemala. Editado FLACSO, programa Guatemala. Batzibal, Juana (2000) Mujer maya rectora de nuestra cultura. En *Identidad: rostros sin máscara*. [Macleod y Cabrera] Oxfam Australia. Canales, Ulises (2003) Interculturalidad y multiculturalidad: el dilema de Guatemala. Perspectiva Ciudadana y Prensa Latina. www.perspectivaciudadana.com

[43] Esta reflexión sobre el movimiento maya se sostiene hasta el primer trimestre de 2007, cuando emerge Rigoberta Menchú al frente de lo que parece ser una nueva versión de este movimiento, con aspiraciones a participar en el proceso electoral en curso. En febrero de 2007, surge a la luz pública el Movimiento Político Winaq y lo hace en discusión con diferentes expresiones de la "izquierda" guatemalteca, especialmente con aquella agrupada en torno a los partidos políticos ya institucionalizados. Está por verse si esta nueva expresión del movimiento maya rompe los cánones establecidos y se constituye en movimiento social. Otra interrogante es acerca de la capacidad de Winaq, para ser factor articulante de un frente político nacional; con la suficiente fuerza política para desarrollar capacidad de disputa electoral y de control administrativo del Estado. En las actuales circunstancias, Winaq es el único partido de oposición, frente a los diferentes grupos de la oligarquía guatemalteca, distribuida en las distintas jefaturas de la partidocracia nacional.

[44] En 2006, la Secretaría de la Paz, la Vicepresidencia de la República, el Vice Ministerio de Educación Bilingüe Intercultural, el propio Ministerio de Educación, el Ministerio de Cultura y distintas comisiones gubernamentales, así como distintos organismos internacionales, han hecho un ejercicio eficaz de cooptación de intelectuales mayas, al mismo tiempo que desarrollan una magistral estrategia de simulación, donde por un lado profesan un discurso multicultural (con todas sus debilidades) y por otro hacen oídos sordos frente a los procesos y dinámicas socioculturales dramáticas que viven el pueblo maya en todos los ámbitos de su existencia.

pertinaz resistencia a la dominación y a la conquista sociocultural. Esta voluntad de *ser* expresa un sujeto histórico y se intersecta con la lucha de clases. Siendo un proceso complejo, en medida que *ese* sujeto histórico se manifiesta de diferente manera en distintos actores sociales. Y en la realidad guatemalteca, el sujeto histórico maya y su voluntad civilizatoria parece incluir, paradójicamente, también a personas y grupos sociales, étnicamente no mayas. Se delinea otro frente de discusión, allí, en donde mayas refuncionalizadores del sistema y mayas transformadores luchan simbólicamente por la definición de la nación de todos. Y todo esto ocurre desde diferentes plataformas de acción colectiva y en muy diversas expresiones organizativas. Estas problemáticas, son algunas que indican la complejidad en la construcción de la identidad nacional guatemalteca y no es privativa de los mayas, porque también está impactando el campo sociocultural de los "no mayas".

Los actores sociales, entonces, se producen en una matriz constitutiva, situada en una articulación entre el Estado y la sociedad civil, específica para cada sociedad. Esta matriz contempla la base económica estructural, el sistema de relaciones de poder (lo político) y la imagen que de sí misma tiene la sociedad (lo cultural). Supone identificación de los intereses antagónicos (conciencia) y la lucha que ello presupone, por lo que incluye la estructura de clases. Los actores-sujetos se conforman en relación a dos polos: a) un polo particularista o corporativista, que se refiere a las características socioculturales de su categoría social, a las características organizacionales de su instancia de participación y a las reivindicaciones específicas que enarbolan. El otro, b) es un polo sociopolítico orientado por su posición alrededor de la manutención o el cambio del sistema social, por la referencia estatal y el tipo de relaciones con otros actores (Garreton, 1985: 241). La constitución de sujetos sociales tiene un punto de partida de acuerdo al lugar y forma de trabajo (fábrica, finca, barrio, escuela, etc.), alcanzan cohesión y estructuración en la expresión específica y gremial de organización (sindicato, asociación, liga campesina, etc.), adquieren perspectiva de transformación social en el partido y/o organización superior, pero se integran finalmente en la dimensión de la vida cotidiana (Nun, 1981).

Los sujetos colectivos no son entidades físicas, sino centros de autoconciencia y de producción de conocimientos para accionar en la realidad social. Puede pensarse también, que "los sujetos" son dimensiones de existencia de la persona. Están situados en la persona individual, pero se encuentran estructurados en configuraciones colectivas, que han sido producidas socioculturalmente. El sujeto social se vincula con la conciencia que los grupos humanos tienen acerca de sí mismos y de sus propios intereses, con interpretaciones que se originan en la relaciones de producción y están condicionadas por el lugar que se ocupa dentro de ellas. Godelier (1981) plantea que los modos de producción son también modos de producción de estructuras sociales, que se componen de fuerzas y relaciones de producción que organizan los procesos productivos y la distribución de los bienes materiales al interior de una sociedad concreta, pero también se componen de relaciones sociopolíticas, jurídicas y relaciones ideológicas, correspondientes a dichas formas de producción. El *sujeto social* sería ese centro reflexivo, desde el cual las personas, que sostienen relaciones al interior de un modo de producción, producen imaginarios también comunes y derivados de su lugar estructurado y estructurante, en el modo de producción de la vida social. Gilberto Giménez introduce otra perspectiva, cuando plantea que la memoria colectiva se encuentra materializada en las instituciones sociales, en el espacio y tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual. Es así que existen instituciones, espacios, tiempos y gestos de la memoria. Para él, la memoria colectiva es ciertamente una memoria del grupo, pero es la memoria de un escenario -es decir, de relaciones entre roles-, o también la memoria de una organización, de una articulación, de un sistema de relaciones entre individuos (Giménez, 2005). El sujeto colectivo implica, entonces, acciones reflexivas de los sujetos individuales, acciones que pueden ser proyectadas colectivamente para definir un proyecto común y luchar por un mismo objetivo. La noción de sujeto también lleva a revalorizar lo *cotidiano*, frente a los grandes relatos metahistóricos de las clases sociales y en algunos contextos la noción de *sujeto* puede suponer, la soberanía del actor, mientras en otros presupone sujeción (Cuéllar Angélica, 2000: 721-725). Hugo Zemelman, al

trabajar la relación entre conocimiento y sujetos sociales, toma en cuenta otros aspectos constitutivos del sujeto y que son de primordial importancia; tal como la noción de una "voluntad colectiva", que entiende como: "La compleja red de prácticas de los diferentes miembros de un mismo grupo social, en función de un fin compartido que siempre es de largo alcance" (Zemelman, 1997:151).

Alain Touraine relaciona la idea de nación con un *sujeto* político, el cual asocia una actividad instrumental a una identidad cultural al constituirse en espacio de libertad; proponiendo al mismo tiempo redescubrir el papel de mediador que fue el de la nación, frente a poderosas fuerzas que la fragmentan y despolitizan (Touraine, 1997:205, 207). La comprensión de los proyectos políticos, no como un conjunto de programas de acción definidos, sino como procesos de construcción con fines colectivos, es otra de las aplicaciones de la idea de sujeto (Zemelman, 1997: 161). El sujeto político lo entenderemos, así y desde lo que sugiere la reflexión central de Touraine cuando expone: "[...] la idea de Sujeto se liga a la de movimiento social" y "el Sujeto es voluntad, resistencia y lucha, y no experiencia inmediata de sí; no hay movimiento social posible al margen de la voluntad de liberación del Sujeto" (Touraine, 1997:85).

Tampoco hay actor social relevante sin invocación del sujeto que dice representar, sujeto que se expresa en varios actores, organizaciones, grupos o individuos. Touraine (1997:81) afirma que: "[...] la pertenencia social incluye a la vez el uso de técnicas y el recurso a una representación del sujeto", considerando que esto es central. En sus términos, el "sujeto" atribuye la prioridad al *individuo*, pero no abstraído en sus pertenencias y sus propias situaciones, sino definido como *actor*, capaz de modificar su medio. "El actor-sujeto debe tener la última palabra contra todas las formas de garante metasocial del orden social" (Touraine, 1997:86). Se entiende entonces que el sujeto convierte al individuo en actor social, y "[...] no es otra cosa que la resistencia, la voluntad y la felicidad del individuo que defiende y afirma su individualidad contra las leyes del mercado y las de la comunidad" (Touraine, 1997:86).

En Guatemala, es importante integrar críticamente el tema de la etnicidad a la reflexión sobre los actores sociales, esto de acuerdo a la importancia que parece tener como factor de identificación, agrupamiento y de lucha política, para diferentes grupos de población. La *etnicidad* aparece cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político, que supone la afirmación de lo propio en confrontación con lo alterno. Es la afirmación y expresión protagónica de una identidad étnica específica y puede ser entendida como la identidad en acción. La etnicidad es el resultado de una *conciencia para sí* bien definida, emergiendo como la expresión contextual de una ideología étnica; por su parte la identidad hace referencia a sus componentes históricos y estructurales. Por ello la etnicidad suele manifestarse en forma de movilizaciones tradicionales y/o rebeliones, también a través de nuevas organizaciones etnopolíticas, que se constituyen para reclamar o reivindicar derechos étnicos. Bartolomé (1997) afirma que la etnicidad se expresa como estructuradora de conductas políticas cuyos objetivos dependen de la situación contextual. Por otra parte, y a partir del estudio de grupos étnicos en medios urbanos, Cohen (1974) estableció que la etnicidad es la forma en que se expresa la interacción de diferentes grupos culturales que actúan en un mismo contexto social, relacionándose competitivamente. En esa perspectiva la etnicidad es producto de la relación dialéctica entre un grupo étnico y su entorno social, y puede ser entendida como un mecanismo de comportamiento para relacionarse con el mundo alterno, es decir que la etnicidad es un recurso para la acción. Para Touraine (1997: 201) la etnicidad es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, es decir, que reconocen la importancia de la organización económica y administrativa. Tambiah (1989) afirma, que en el mundo contemporáneo la filiación étnica demuestra mayor capacidad de actuar como movilizador político, que la posición de clase o la pertenencia a un estado-nación. Estamos entendiendo, pues, a la etnicidad como la dimensión política de la identidad étnica.

En Guatemala existe una intrincada, compleja y conflictiva red de relaciones interétnicas, que involucran e implican entre sí, a individuos y grupos sociales, escindidos en veintidós grupos indígenas mayas, los grupos garífunas y xincas, otro heterogéneo y masivo conjunto poblacional, agrupado identitariamente tras el

borroso término de "ladinos" y un sector social minoritario dominante y hegemónico, formado por blancos, descendientes de criollos que usufructúan el poder del Estado e imponen su proyecto de nación desde la independencia de España en el siglo diecinueve; en la actualidad este grupo sociocultural, gobierna en alianza con extranjeros asentados en el país. Esta complejidad de actores sociales domina y matiza el conjunto de las relaciones sociales y es central en la configuración del imaginario guatemalteco; dominado por el racismo y profundas diferencias de clase social. Las luchas políticas, tienen pues, en la etnicidad una de sus fuentes principales de contradicción y también de potencialidad transformadora.

Para entender y operar analíticamente en esa complejidad hemos definido el concepto de *etnoactores sociales*, término que se refiere a aquellos actores socioculturales, que hacen de su adscripción étnica fuente importante de su acción y discurso político, que se han constituido o pueden constituirse en factores de poder nacional y que han estado o están en capacidad de plantear y de configurar proyectos alternativos de estado-nación o bien de perpetuar el modelo existente. En Guatemala, estamos contemplando etnoactores sociales dentro del movimiento maya, el cual puede ser portador de un proyecto de transformación radical y potencialmente alternativo al modelo actual; también los encontramos al interior de lo que fue el movimiento revolucionario, expresión de uno de los proyectos de cambio, más consistentes y radicales en el siglo veinte. Pero también hay etnoactores sociales en el campo de los criollos-ladinos, agrupados en un enfoque de negación estructurante de la diversidad sociocultural y que han ejercido el poder desde la constitución de la república independiente. Sobre estos enfoques y otros más, nos extenderemos en los siguientes párrafos, para delinear un panorama y realizar una aproximación tipológica, de las prácticas y los discursos de diferentes etnoactores sociales, comprometidos históricamente en ejercicios de poder político en Guatemala[45].

Un primer tipo de actor social lo vemos en personas y grupos aglutinados alrededor de un discurso *reformista maya de izquierda*. En esa posición es posible observar a un conjunto de personas, que se han definido así mismas como "el pueblo, los campesinos, los campesinos mayas, el pueblo maya y las organizaciones campesinas indígenas". Estos grupos formaron parte de las iniciativas políticas y sociales que respaldaron las negociaciones de paz, pero que finalmente no llegaron a constituirse en movimiento social. Lo que en buena medida explica los pocos avances en la implementación de los Acuerdos de Paz. Estas personas y grupos estuvieron vinculados al movimiento revolucionario y compartieron un sujeto histórico, orientado a la transformación estructural del Estado y la sociedad guatemalteca. Buscaban la constitución de *otro* tipo de Estado, sin explotados ni explotadores, pero sí centralizado y fuerte. Imaginaron también una nación multiétnica y democrática, nación que tampoco ha podido ser. En el reformismo maya de izquierda desapareció el sujeto histórico[46] o bien, el mismo se hizo muy borroso, y entendemos que esa es una de las razones que ha dificultado la constitución de un actor social, transformador y activo. En rigor debemos decir, que se han ido disolviendo los planteamientos políticos e ideológicos que identificaban a estos grupos; al mismo tiempo se han ido dispersando y desmovilizando sus referentes sociales. Las personas que nutrieron este enfoque pasaron, al menos, por tres etapas significativas en su vivencia de la etnicidad, en una primera, a) su experiencia personal fue la del racismo y en contra de eso, algunos se alzaron en armas. b) Luego se hicieron activistas de una interculturalidad radical y revolucionaria, la cual algunos vivieron, incluso como combatientes. Finalmente, c) a partir de su reintegración (real o simbólica) a la sociedad civil, se situaron en una

[45] Para ampliar la información sobre esta tipología de actores, prácticas y discursos, consultar Mendizábal, 2004.

[46] Houtart (2006) vincula los procesos locales, nacionales y regionales de constitución de sujetos y actores, a las dinámicas y coyunturas mundiales. Propone la necesidad de constitución de un nuevo sujeto histórico, en razón de "[...] que ahora todos los grupos humanos sin excepción están sometidos a la ley del valor no solamente la clase asalariada (subsunción real), sino también los pueblos autóctonos, las mujeres, los sectores informales, los pequeños campesinos". Hoy, plantea, el capitalismo destruye las dos fuentes de su riqueza: la naturaleza y los seres humanos (Houtart, 2006: 437).

opción de interacción "crítica" con los *otros*. Estos otros, son las personas, grupos y actores de su entorno social, pero política y étnicamente distintos a ellos. Desde la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, las personas, identificadas en esta posición, han estado tratando de sobrevivir económicamente, de fortalecer en alguna medida su propia identidad sociocultural y de abrir algunos espacios de maniobra política en la sociedad. Estos procesos pueden visualizarse en la historia de las organizaciones y personas que constituyeron el movimiento revolucionario guatemalteco, especialmente en aquellas vinculadas a la movilización y posterior formulación de los acuerdos sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Santiago Bastos (2003 y 1996) realizó una revisión interesante sobre los dilemas y las prácticas políticas de algunas de estas organizaciones, que han estado vinculadas a los planteamientos reformistas mayas de izquierda.

Otro tipo de actor social, se define por una práctica y un discurso *reformista maya culturalista*. En el campo semántico[47] en el que se inscribe el discurso de este actor, resaltan dos términos, que hacen referencia a dos tipos de etnoactor; uno es el término de *pueblo maya* y el otro es el de *pueblo ladino*. En este campo semántico, el centro productor de identidad del pueblo maya se ubica, en la actividad de núcleos de intelectuales de la pequeña burguesía maya *K'iche'*, en un caso, *Kaqchikel* en el otro. El planteamiento reformista maya culturalista invisibiliza la complejidad de las relaciones intermayas e interladinas, para forzar la visión de una unidad ideal del "pueblo maya"; en tanto que los criollos y los extranjeros, no existen para ellos como etnoactores sociopolíticos. Esto es muy conveniente, en razón de los procesos de cooptación por el Estado y neutralización política que han vivido y que siguen viviendo los mayas reformistas y culturalistas, quienes deben eufemizar las tensiones socioétnicas, para sobrellevar las relaciones establecidas con sus empleadores (social y étnicamente no indígenas). Esto es comprensible, por la necesidad de sobrevivir, tener trabajo y capear el perenne temporal del racismo y la pobreza. Pero de cualquier forma, este fenómeno no deja de ser un factor clave en la reproducción del sistema, por la domesticación política que supone y que afecta a un importante sector de las elites mayas del país. En su vivencia de la etnicidad, los reformistas maya-culturalistas han pasado de una forma de segregación, al planteamiento de otra, pero imaginada desde nuevas relaciones de poder. Mismas que permitirían separar el estado-nación guatemalteco, en naciones, estados y territorios diferenciados; bajo el eufemismo de una *federación*. No obstante, este radicalismo sólo opera en el imaginario y no en el plano de las relaciones sociales y de la acción política, porque ellos mismos están insertos y comprometidos, en tejidos y mecanismos de alianza con sectores sociales dominantes (criollos, ladinos y extrajeros).

La participación en estos tejidos y alianzas sociales los hace agentes activos de procesos de refuncionalización y reproducción del orden establecido. Ejemplos de esto los podemos observar, en las prácticas de funcionarios indígenas en diferentes gobiernos, tanto en el organismo ejecutivo, como en el legislativo y en el judicial. También en diferentes organizaciones no gubernamentales, nacionales y extranjeras, así como en diferentes puestos, en el mercado laboral que ofrece la cooperación internacional en Guatemala.

Identificamos también a otro actor social y tipo de discurso, que puede definirse como el *revolucionario guatemalteco*. Este actor social fue inicialmente monoétnico[48], pero vivió después un difícil proceso de constitución como etnoactor político maya-ladino[49]. Se fue definiendo así por la posición central que la lucha contra el racismo tuvo en el programa político del

[47] Semántica, "[...] es un término que se emplea en filosofía, lingüística y antropología para denotar el estudio del significado en general" (Barfield, 2000: 461). En términos generales, un campo semántico es un conjunto de palabras que están relacionadas por su significado. En el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, se asume un concepto amplio de la noción de discurso (como veremos más adelante) y en el que se inscriben también las prácticas sociales, entendidas como un texto no verbal, pero sí legible. Entonces, cuando decimos que el discurso *reformista maya culturalista* está inscrito en un determinado campo semántico, en este último incluimos también las prácticas sociales de las personas identificadas en ese *tipo* de actor social.

[48] Las primeras guerrillas revolucionarias se constituyeron en la década de 1960, en el oriente del país y en la ciudad capital, formadas en su mayoría por jóvenes de origen ladino.

[49] En los años de 1970, los epicentros de la lucha guerrillera se trasladan al occidente del país, en donde progresivamente se incorporan jóvenes indígenas, de diferentes etnias mayas.

movimiento revolucionario guatemalteco; en un proceso que ocurrió entre la década de 1970 y principios de la década de 1980 del siglo veinte[50]. No obstante, la constitución de la identidad política de este actor fue conflictiva en diferentes aspectos. Aquí fueron *la organización, el pueblo, la comunidad, el frente guerrillero y la unidad revolucionaria*, las formas de referirse al sujeto social del discurso insurgente. En tanto, la militancia resultó ser el espacio y el tiempo que permitió su cohesión. Pero, a pesar del uso reiterado de la noción del término "movimiento" para referirse a sí mismos, las personas que dieron vida al enfoque revolucionario guatemalteco, no llegaron a constituirse en parte de un movimiento social o en un movimiento social en sí mismo. En la actualidad, el enfoque ha dejado de operar en términos orgánicos, porque desapareció el sujeto político de su actor social portador; no obstante, el enfoque sigue aplicándose en forma de procesos reflexivos y de acción política, puestos en prácticas por diferentes personas y grupos, que están desarrollando proyectos de transformación social en diferentes ámbitos y territorios del país.

Finalmente, está el discurso de la *negación estructurante*. Que identifica a un actor social muy importante en Guatemala, un actor, cuyas prácticas y discursos sociales, han negado histórica, sistemática y recurrentemente, las posibilidades de la equidad económica y de la interacción cultural positiva en el país. Es un actor social que ha demostrado reiteradas veces, su vigencia histórica y capacidad de reproducción sociocultural. Este es un etnoactor que ha logrado constituir un enorme poder económico, también ha consolidado un *corpus* de prácticas y discursos, que le han asegurado la reproducción social. Está formado por las personas y grupos sociales, hegemónicos en el país[51]. Este conjunto de prácticas y discursos hegemónicos tiene a criollos y extranjeros[52] en su centro nuclear constitutivo, pero atrae y es puesto en escena, por ladinos de clases altas, medias y bajas. Es el enfoque ideológico gobernante en la sociedad guatemalteca, pero también ofrece la posibilidad de ser usado y vivido, por segmentos sociales de la pequeña burguesía comercial indígena. Incluso, algunos grupos y personas de ese sector indígena son base social y cuadros dirigentes de partidos políticos, en cuyos programas se tienen objetivos directamente orientados a sostener y consolidar posiciones de negación estructurante[53]. Pero volviendo a los agentes nucleares de las prácticas sociales de la negación estructurante, diremos que los criollos, extranjeros y ciertos sectores ladinos, son quienes defienden con mayor firmeza su hegemonía político-étnica y la lógica férrea del racismo y la explotación. Ellos forman parte de un etnoactor social, que se opone sin ambages a cualquier reforma real de la estructura y del sistema social.

---

[50] Las primeras guerrillas guatemaltecas surgen a inicios de la década de 1960 con dos motivaciones principales: "[...] barrer la corrupción del gobierno y el sentimiento de vergüenza por haber prestado el territorio nacional para el entrenamiento de cubanos disidentes [...]" (ODHG, 1998: 25). Allí arranca la sublevación del 13 de noviembre de 1960 que da vida al planteamiento de lucha armada para cambiar el orden social en Guatemala. Se inicia así el largo período de constitución de las fuerzas guerrilleras, que atraviesan por la experiencia de Concuá y la columna de Huehuetenango, hasta desembocar en la constitución de las primeras Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). Éstas son derrotadas por la contrainsurgencia a finales de esa década, pero en esa misma dinámica de derrota se crean las condiciones para la organización de las "segundas" FAR, que ya se implica con el proceso de formación de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) y del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP); la Iglesia Católica es un actor de primer orden en esa coyuntura, ya que al confluir su trabajo cristiano de base con la actividad formativa de la segunda etapa del movimiento guerrillero, se potencian mutuamente (ODHA. 1998: 25 – 72).

[51] Desde la perspectiva gramsciana, se establece una articulación orgánica entre cultura e ideología, siendo esta última la que organiza a las masas humanas y el terreno dentro del cual las personas toman posiciones y luchan por ellas. Aquí el concepto de cultura se implica con el de hegemonía. Que es una modalidad de poder, una capacidad de educación y de dirección basada en el consenso cultural. Mediante la hegemonía, una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y de su supremacía por parte de las demás clases sociales (Giménez Montiel, 2005).

[52] Tany Adams, explica que "[...] fueron los criollos quienes mantuvieron el control político y económico sobre Guatemala [...] Desde la independencia los criollos establecieron un control sobre el Estado en detrimento de ladinos e indígenas. Según ellos dar ciudadanía a los ladinos e indígenas era crear una situación de ingobernabilidad, pues los ladinos podrían tomar el poder a nivel local y los indígenas podrían rebelarse. Los criollos son invisibilizados por la percepción-interpretación ladino-indígena. Ellos son descendientes directos de españoles sin sangre indígena. [Los otros extranjeros son] descendientes de diversos países europeos, asiáticos y medio orientales: alemanes, italianos, escandinavos, belgas, ingleses, estadounidenses, chinos, japoneses, coreanos, libaneses, sirios, turcos, y judíos [tanto de ascendencia sefardita como askenasy]" (Adams T; 2002: 86-87).

[53] Acerca de la configuración interna, de esa pequeña burguesía indígena comercial *K'iche'*, Irma Alicia Velázques explica: "[Hay] una minoría que busca mantener su ascenso de clase y son los que van a manifestar menos interés en solidarizarse con las luchas del sector mayoritario de escasos recursos del país. Son los que participan en partidos de derecha como el Frente Republicano Guatemalteco, FRG, o el Partido de Avanzada Nacional, PAN y otros que en la década de 1950 apoyaron al Movimiento de Liberación Nacional, MLN, y negaron su apoyo a la Revolución de 1944. Este sector tampoco apoya la idea de una cultura compartida con los mayas de escaso recurso, y la actitud de algunos de sus miembros es la de estar más dispuestos a integrarse al Pueblo Ladino a través de diferentes alianzas o procesos" (Velázques, 2002: 37- 38).

En la actualidad, este actor social ha modernizado sus prácticas y discursos, asumiendo formalmente un discurso plural y multiculturalista. No obstante, actúa estratégicamente para mantener la estructura económica inamovible, los espacios sociales firmemente segregados y la oferta de ladinización, como única opción cultural concreta para el pueblo maya. El ejemplo de una práctica paradigmática en este sentido es el de la Vicepresidencia de la República en el período de gobierno de Óscar Berger. Pero esta posición no es exclusivamente endógena, ya que coincide con otra y que Pérez Lara (2006) identifica en el ámbito latinoamericano, cuando critica que: "[...] (la) posición conservadora de crear una ciudadanía mínima de baja intensidad, reducida a la condición de mera votante sin cuestionamientos, no es posible. Se necesita luchar contra ataduras estructurales y culturales que buscan mantener alejada a la población del conocimiento, discusión y actividades propias al manejo de los asuntos de interés público y de la identificación de sus derechos." En otro sentido, las modernización de las prácticas socioculturales del actor de la negación estructurante, en su faceta de "políticas culturales"; apuntan ha facilitar lo que Díaz Polanco ha calificado de *etnofagia* [54].

Tenemos pues, que el actor social es una colectividad inteligente, en donde se organizan prácticas mediante las cuales sus miembros buscan defender intereses a través de luchas y acciones políticas. El actor social se constituye y existe, en relación a las luchas que sostiene con otros actores, al interior del conjunto social del que forma parte. Una serie de acciones políticas pueden devenir en un movimiento social sólo si buscan objetivos que trascienden los límites del orden establecido y si buscan transformar estructuralmente el sistema. Los actores sociales poseen tres características bien definidas: a) como sujeto colectivo, el actor social realiza una acción política que produce efectos concretos, porque está definiendo fines y objetivos de lucha. b) El actor social se construye a sí mismo y frente a otros, en un territorio; espacio en el cual genera su particular discurso y práctica político-cultural. c) De acuerdo con su condición de sujeto colectivo y con las finalidades de su lucha, el actor social representa intereses concretos de grupos determinados. Y, d) el actor social es sujeto portador de una identidad colectiva, lo que le permite ser y actuar distinguiéndose de otros actores. En el caso de Guatemala, la existencia de distintos grupos socioculturales, marcados profundamente por diferencias étnicas y económicas entre sí, es una característica sumamente importante del país. Todo lo anterior define la existencia de múltiples, intensas y conflictivas dinámicas de interacción, entre varios actores, socioculturalmente diversos y desiguales.

6. Comunicación, praxis y transformación

Desde el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa y partiendo de la observación de procesos de interacción concretos entre actores socioculturalmente distintos; interesa analizar: a) ¿cómo se realizan, comunican y significan las relaciones de poder?, b) ¿qué importancia tienen esos significados en las prácticas sociales de los actores y, c) ¿cómo, desde distintos actores, se interpretan las transformaciones sociales que ocurren en razón de esas prácticas?

Comunicación y discurso

La interculturalidad crítico-transformativa es un planteamiento interdisciplinario, que para el abordaje de los fenómenos de *comunicación*, se articula con el análisis del discurso. Particularmente con el que propone Teun Van Dijk; en razón de que su orientación, tópicos, problemas, temas y métodos, permiten el abordaje teórico y metodológico de la comunicación, como prácticas de poder en interacciones sociales concretas y reales, o "vivas", como él les llama. Otro punto, no menos importante, es que esta propuesta de análisis del discurso

[54] Es una "[...] compleja estrategia que propongo denominar *etnófaga*, esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. No era el abandono de la meta integrante, sino su promoción por otros medios. La etnofagia, expresa entonces, el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones *nacionales* ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación (Díaz-Polanco, 2006: 27-28).

procura realizar investigaciones para quienes más lo necesitan, a la vez que considera la necesidad de que se constituyan sujetos académicos, que deben participar activamente en los debates y procesos sociales de su tiempo. Esto, como veremos adelante, es coherente con la visión y práctica transformativa que propone la interculturalidad crítica.

La encrucijada que forman la explotación y la discriminación étnica producen en Guatemala una particular forma de racismo, que podemos llamar un racismo estructural. Este racismo está estructurado por el tipo de relaciones económicas, territoriales, políticas y hasta militares, que imperan en el país; pero también, y como construcción simbólica-significativa, profundamente arraigada y complicada en la cultura guatemalteca, el racismo se convierte en un factor estructurante de las relaciones sociales. Por ello es importante analizar y comprender "[...] las formas en que el racismo se expresa, reproduce y legitima a través del texto y el habla. Esto es posible de realizar abordando como discurso, por ejemplo: las discusiones entre las elites, las conversaciones, las noticias, la prensa, los libros de texto y los debates parlamentarios" (Meersohn, 2005). El acceso preferencial al discurso público por parte de las elites, frente al acceso restringido por parte de otros grupos sociales (subalternos, oprimidos, discriminados, etc.), es otro campo importante de trabajo; ese es un campo de relaciones de poder, en el cual pueden aparecer claves analíticas, para entender los procesos mediante los cuales las elites son deificadas. Van Dijk (citado por Meersohn, 2005) sostiene que es importante estudiar la producción, comprensión y efectos de los actos de habla, desde una perspectiva más empírica y en ese sentido explica que: "[...] las condiciones de los actos de habla en el discurso, relativos a contextos pragmáticos, son usualmente formuladas en términos de deseos, preferencias, conocimiento, creencias o evaluaciones de los hablantes y escuchantes". Estas condiciones son abstracciones de la situación comunicativa y expresan las formas en que "los hablantes y escuchantes van planeando, ejecutando, entendiendo, guardando en la memoria, aceptando y en general, cambiando su parecer respecto a los actos de habla". Es importante entonces contar con un modelo, que permita entender como los usuarios del lenguaje utilizan los actos de habla en contextos sociales y ese modelo es el que Van Dijk aporta. En ámbitos de interacción entre actores socioculturales distintos, interesa enfocar situaciones comunicativas reales, para entender los actos de habla, pero como discursos vivos, ámbitos en los que se conjugan los componentes psicológicos, sociológicos y lingüísticos. Este es "[...] el campo de la pragmática empírica que interesa a Van Dijk" (Meersohn, 2005).

¿Qué se entiende por *discurso*?

El discurso no se encuentra sólo en el conjunto de palabras y oraciones expresadas en el texto y el habla. El discurso es una forma específica de interacción social, tanto como una forma específica de uso del lenguaje. En términos de Meersohn (2005: 4) un discurso "[...] se interpreta como un evento comunicativo completo en una situación social". En el concepto de discurso se incluyen, no sólo elementos observables verbales y no verbales, o interacciones sociales y actos de habla, sino también las representaciones cognitivas y estrategias involucradas durante la producción o comprensión del discurso (Van Dijk, 1989: 163-183). El discurso es un factor dinámico de las interacciones sociales y es también una forma de práctica social de un grupo; donde debemos explicarnos "[...] qué propiedades del texto y el habla condicionan cuáles propiedades de las estructuras sociales, políticas y culturales, y viceversa" (Van Dijk, 1993: 107-126).

De acuerdo con Meersonh (2005: 4), "[...] la semántica es un componente teórico dentro de una teoría semiótica más amplia acerca de comportamientos significativos simbólicos. El concepto más general utilizado para denotar el objeto específico de la teoría semántica es el concepto de *interpretación*. Las interpretaciones son operaciones o procesos de atribución. Lo que es atribuido por las operaciones de interpretación son objetos semánticos de varios tipos." En Van Dijk (1985: 103-136), aparece que "[...] un objeto semántico es el significado. Así, la interpretación de un discurso es la atribución de significados a las expresiones del discurso". "El análisis discursivo, no sólo tiene, sino que requiere de ciertas normas y principios que faciliten su comprensión, y en este sentido, la semántica, como uno de los niveles de análisis, contiene sus propias reglas para una adecuada

aproximación a las atribuciones significativas" (Meersohn, 2005). Pero las operaciones semánticas no son las únicas que se realizan para entender un acto discursivo, éstas se ligan a otras operaciones de orden cognitivo, a través de las cuales se organiza mentalmente la información y los significados que se le atribuye a un discurso.

Es en el nivel de la interacción de las personas y los grupos, en el momento en que están actuando, que se explicitan las cogniciones. Estas son estrategias y representaciones mentales que dirigen la interpretación y la producción del discurso. "Si estos conocimientos y creencias son compartidos por los participantes del discurso, debemos hacerlos explícitos para explicar cómo tales presuposiciones afectan las estructuras del discurso" (Van Dijk 1993: 107-126). Las personas forman modelos mentales de los eventos en que participan, tanto como de aquellos de los que hablan. Y "[...] estas representaciones mentales subjetivas de los eventos comunicativos y la situación social actual, y sus restricciones en el discurso, serán llamados modelos de contexto o simplemente contextos" (Van Dijk, 2001: 11-40). Un contexto explica lo más relevante en la información semántica de un discurso como un todo. Al mismo tiempo define su coherencia global (Van Dijk, 1985: 103-136). También los contextos condicionan lo que es relevante para los actores del discurso en una situación específica; definiéndose desde estos criterios de relevancia, las formas en que los participantes actúan en el evento comunicativo. Estas reglas operan sobre la base del conocimiento del mundo, porque para cada actor es necesario saber lo que es importante en un contexto comunicativo. Los contextos no son elementos externos, sino internos, ya que son construcciones mentales de los actores del discurso, que les explican la situación comunicativa en curso. Pero cada participante puede tener un modelo contextual distinto al de los demás participantes y los modelos son parciales, porque incluyen tanto opiniones individuales, como otras que son compartidas; en tanto los individuos siempre son miembros de grupos sociales que poseen cogniciones comunes. Los contextos también son estructuras dinámicas, construidas y reconstruidas en cada momento por los actores del evento social y cambian con cada variación en la interpretación de la situación comunicativa (Meersohn, 2005: 6). Así, "[...] el discurso cambiará dinámicamente el conocimiento que los participantes tienen del conocimiento del otro. Así también la acción en curso, los roles de los participantes, objetivos y otras creencias pueden cambiar durante la interacción" (Van Dijk, 2001: 11-40).

Las relaciones de autoridad y poder, los roles y las diferentes estrategias de acción social, "[...] operan sobre una base cognitiva: son relevantes sólo si los participantes del habla conocen estas reglas, son capaces de usarlas y son capaces de relacionar sus interpretaciones de lo que está sucediendo en la comunicación con estas propiedades sociales del contexto" (Meersohn, 2005: 8). En este enfoque interesa comprender cómo cogniciones diferentes se relacionan entre sí y son compartidas socialmente. De esta aproximación a través de los *contextos*, tienen para nosotros especial relevancia los contextos sociales, porque éstos nos pueden llevar a entender las representaciones compartidas entre los grupos y el papel que estas representaciones tienen en la formulación de los contextos individuales; que por definición son únicos y personales. Finalmente diremos, que los procesos cognitivos necesitan de contextos estructurados, que lo están, siempre de acuerdo a una jerarquía definida como estructura social. Recordemos que los actos de habla son interacciones sociales.

Cinthya Meershohn (2005: 10) propone la siguiente síntesis de las bases de la teoría de Teun Van Dijk, teoría que reiteramos, es sumamente útil para el abordaje de la comunicación, como práctica social en interacciones de poder. Ella resume: "Estas bases se constituyen, en primer lugar, entendiendo al discurso mismo como una forma particular de acto de habla que tiene la doble dimensión de *ser* en el lenguaje y *ser* en la sociedad. En segundo lugar, tanto la producción como la comprensión de estos discursos dependen de operaciones de orden cognitivo, o modelos mentales, a las cuales llamamos cogniciones sociales. En tercer lugar, las cogniciones sociales deben operar en situaciones reales de la vida social, o situaciones comunicativas, para lo que recurrimos a la producción de contextos, o modelos mentales que se van adaptando a las variaciones que se van produciendo en una situación comunicativa, es decir, a la relación real que se genera entre escuchante y hablante. Entonces, para entender la situación comunicativa, debemos entender el guión que se ha producido en el transcurso de la misma como un

todo, atendiendo más bien a la secuencia de proposiciones, más que a las proposiciones aisladas. Esto significa tratar de entender la estructura del discurso. Por último, nos encontramos con el concepto de marco, que da cuenta de todo aquel conocimiento del mundo que adquirimos mediante la socialización y que hace que las situaciones comunicativas sean culturalmente variables. Los marcos contextuales son entonces el telón de fondo de cualquier interacción social discursiva (Meershohn 2005: 8).

Praxis y transformación

El enfoque de interculturalidad que trabajamos en este planteamiento aborda críticamente las asimetrías e inequidades que prevalecen en las interacciones entre actores socioculturalmente distintos. También critica los distintos planteamientos de interculturalidad en boga y lo hace por dos razones principales[55]: a) por no generar conocimientos sustentados en una investigación rigurosa y en prácticas sociales, que expresen la complejidad real de los procesos de interacción sociocultural; y, b) por no animar procesos de transformación estructural de la sociedad y de emancipación de los seres humanos, frente a las prácticas y sistemas de dominación, opresión, explotación y racismo, que imperan en Guatemala. El carácter transformativo de este enfoque está íntimamente vinculado a los razonamientos anteriores. Y propone marcos conceptuales y metodologías, que apuntan a la generación de procesos de transformación en los siguientes aspectos. A) En la producción de conocimientos. Porque busca generar conocimientos y desarrollar prácticas sociales, que contribuyan a la transformación positiva de las interacciones asimétricas y no equitativas, que existen entre actores socioculturalmente distintos. Esta definición conlleva la implementación de procesos, tanto académicos como de acompañamiento de actores sociales. Estrategia en dos líneas, que crea condiciones estratégicas para producir conocimientos potencialmente superiores en calidad, a aquellos que derivan exclusivamente de ejercicios contemplativos de la realidad. B) El enfoque es transformativo, porque las personas, comprometidas en las actividades académicas y de acompañamiento de actores sociales, viven procesos de cambio en sus propias vidas[56]. C) Finalmente, el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, al producir conocimientos útiles para intervenir positivamente en ámbitos de interacción sociocultural, produce impactos de transformación en la realidad. Y estos impactos son susceptibles de ser evaluados, de acuerdo a instrumentos diseñados como indicadores y que pueden ser elaborados como parte de los procesos de desarrollo metodológico, orientados a la verificación de los resultados académicos y del acompañamiento de actores sociales.

Desde la filosofía marxista se producen interesantes reflexiones, que hacen relevante el papel de la práctica en los procesos de generación de conocimientos y en dinámicas de transformación de la realidad. Resaltan entre ellas, la comprensión de la dependencia que el conocimiento tiene, respecto a la práctica social y a la actividad que las personas realizan para la producción material de su existencia. El marxismo considera también que, de esas prácticas sociales, la lucha de clases es la que ejerce una de las más poderosas influencias en el

---

[55] Devastadas y masacradas las poblaciones mayas del occidente del país y destruidas las principales estructuras urbanas del movimiento revolucionario, para 1984 estaba claro que ese movimiento había sido militarmente derrotado. Enseguida, el ejército nacional inició operaciones de consolidación política del éxito militar alcanzado; y en esas condiciones, orientó, planificó, diseñó y editó, una nueva Constitución de la República (1985) sobre medida para la nueva fase histórica. Por supuesto que en esta empresa no actuó solo y contó con el respaldo de diferentes sectores de la sociedad civil, ávidos de abrir ventanas democratizadoras en una situación histórica y sociopolítica, casi irrespirable. Esta fase ha dado en llamarse la "transición democrática", definición que habrá que revisar y analizar rigurosamente. De cualquier forma, ese es el contexto político en el que, a partir de 1985, emergieron los actores, las formas discursivas y las prácticas contemporáneas, de la interculturalidad en Guatemala.

[56] En la evaluación de la última etapa de la investigación: "Prácticas de conocimientos mayas en la vida cotidiana" (Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, 2006), Magdalena Zapón Tipaz comentó: "[...] toda la vivencia manifestada desde junio para noviembre crea una expresión poética, nos hace trasladar a los lugares que recorrimos, esto nos toca el corazón y el alma, y son válidas y aplicables para la vida de cada uno y para la vida de la familia (Tomado de su diario campo, en la fase de inmersión en vida cotidiana, en Chichicastenango, Quiché). Ella es *Aj Sik'ol na'leb*, que significa "buscadora de conocimiento" en lengua *Q'eqchi'*. No obstante ser ella misma una investigadora *K'iche'*, acepta definirse a sí misma y ser reconocida por otros, en un término que pertenece a otra lengua maya. Esta investigación fue realizada utilizando el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, y los nueve investigadores mayas participantes tienen interesantes comentarios sobre los procesos de transformación personal, vividos por ellos a partir del inicio de su participación en la investigación.

desarrollo del conocimiento humano. Aquí la práctica social es el único criterio de verdad en el conocimiento del mundo exterior. En esta perspectiva, el conocimiento de las personas queda confirmado cuando éstas logran los resultados esperados en el proceso de la práctica social; resultados que pueden estar (por ejemplo) en el terreno de la producción material, en la lucha de clases o en la experimentación científica. Esos resultados suponen que las personas han hecho concordar sus ideas con las leyes del mundo exterior objetivo, y el que sea verdad o no un conocimiento o teoría, no se determina mediante una apreciación subjetiva, sino mediante los resultados objetivos de la práctica social[57]. Entonces, la práctica es la base de la teoría y esta a su vez, sirve a la práctica. La verdadera tarea del conocimiento consiste, en el planteamiento marxista, en llegar, pasando por las sensaciones, al pensamiento, pasando poco a poco a la comprensión de las contradicciones internas de las cosas objetivas, de sus leyes y de las conexiones internas entre un proceso y otro, es decir en llegar al conocimiento lógico. Esto es parte de lo que se considera el movimiento materialista dialéctico del conocimiento, movimiento de profundización gradual del conocimiento, surgido sobre la base de la práctica transformadora de la realidad. En esta perspectiva no puede haber conocimiento al margen de la práctica. Aquí la experiencia sensorial viene primero, por ello la práctica social es crucial y sólo ella puede dar origen al conocimiento humano. El conocimiento comienza con la experiencia. La filosofía marxista (de la práctica) considera que el problema más importante no consiste en comprender las leyes del mundo objetivo, para estar en condiciones de interpretar el mundo, sino en aplicar el conocimiento de esas leyes para transformarlo activamente. Es así que el conocimiento comienza por la práctica y todo conocimiento teórico, adquirido a través de la práctica, debe volver a ella. No obstante, sucede a menudo que el pensamiento se rezaga respecto a la realidad (Zedong, 1937)[58].

En otra línea de pensamiento, Markovic (1968: 17) remite la discusión sobre la praxis a la primera tesis de Marx sobre Feuerbach, donde "la falla fundamental de todo el materialismo anterior reside en que solo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma del objeto o de la contemplación. No como actividad humana sensorial, como praxis, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado abstractamente, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual -naturalmente- no conoce la actividad real, sensorial en cuanto tal". Sobre la praxis, como punto de partida de la teoría del conocimiento, se entiende que en la realidad vivimos la experiencia, en el proceso mismo de la actividad. Y la percepción es ya la actividad de interpretación, organización y reflexión respecto de lo inmediatamente dado. Un enunciado implica que ciertos tipos de operaciones prácticas, tienen determinados efectos y mientras no tenga implicaciones prácticas no tiene sentido en lo que respecta al conocimiento, entonces el enunciado será verdadero, si las operaciones prácticas intersubjetivas que él implica, producen los resultados previstos. El concepto de praxis implica otro concepto clave, el de sujeto, ya que una actividad consciente dirigida a un objetivo, supone un ser consciente de sí mismo, de la materia, del medio de su actividad y del fin que desea alcanzar (Markovic, 1968: 28-34). En este sentido la reflexividad nos lleva a la dimensión del *conocimiento*, en tanto la praxis se refiere a la *transformación*. En la lógica de la praxis, el sujeto es tanto un investigador de su realidad, como un agente político de transformación.

Se requiere entonces de una exploración sistemática de las "categorías de pensamiento no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento construido y que guían la realización práctica del trabajo de investigación" (Bourdieu, 1995: 32). Precisamos que lo que interesa más, es que estos presupuestos guían y estructuran el pensamiento con el que se busca transformar la realidad. La preocupación por verificar la calidad del conocimiento producido y sus efectos en la transformación de la realidad social producen otra categoría muy importante, la de reflexividad y que significa el ejercicio de, "someter la posición del

[57] "Si uno no entra en la guarida del tigre, ¿cómo podría apoderarse de sus cachorros?" (Zedong, 1937).
[58] Zedong, Mao (1937) Sobre la Práctica. http://www.elortiba.org/mao.html#SOBRE_LA_PRACTICA[*]

observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido al objeto construido" (Bourdieu, 1995: 34). En Bourdieu, *reflexividad* es reconocer que se piensa siempre desde un *sí mismo* [(self) – distancia epistemológica -], que a la vez busca entender, conocer y transformar aquello que lo constituye como tal. Supone a su vez que el ejercicio reflexivo sitúa al sujeto que lo realiza en el campo de sentido donde sucede la articulación entre teoría y práctica, mejor, es *el sujeto* quien produce dicha articulación y genera la síntesis que lo conduce a una nueva espiral de conocimiento, acción y transformación *en* su realidad y *de* su realidad (1995: 34).

En el planteamiento bourdiano, "[...] las prácticas pueden tener principios que no son causas mecánicas pero tampoco fines conscientes, y pueden obedecer a una lógica económica sin obedecer a intereses estrictamente económicos: hay una economía de las prácticas, es decir una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su *origen* en las decisiones de la lógica como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores de los agentes" (Bourdieu, 1991: 88). En este autor, el entendimiento marxista sobre las prácticas, adquiere un nuevo nivel de complejidad y profundidad, él propone que "[...] los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas (estructurantes) predispuestas para funciones como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones, que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlas, objetivamente *reguladas* y *regulares* sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestado sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 1991: 92).

Para el enfoque de interculturalidad crítico-transformativa, la categoría de *habitus* es de singular importancia; porque con ella pueden abordarse los efectos de los procesos históricos, en la persona. En los propios términos de Bourdieu (1991: 94-95) el *habitus* es "[...] producto de la historia. El *habitus* produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo". El *habitus* también es un sistema adquirido de principios generadores y hace posible el pensamiento, las percepciones y las acciones. Pero esta posibilidad creativa y creadora del ser humano, está inscrita dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción. En el *habitus* es posible observar como la estructura gobierna la práctica, pero no por vía de un determinismo mecánico, sino a través de la construcción y límites originariamente asignados a sus investigaciones (Bourdieu, 1991: 96). En el *habitus* se perciben dos formas de objetivación de la historia, la objetivación de los cuerpos y la de las instituciones; lo que en términos bourdianos expresa dos estados del capital, el que existe objetivado y el incorporado (1991: 98). En el *habitus*, como sentido práctico, se realiza la incorporación de las instituciones en la propia persona, siendo esta la forma en que las instituciones encuentran su plena realización. "Aprovecha la capacidad del cuerpo para tomar en serio la magia performativa de lo social y produce efectos bien reales, inscritos duraderamente en el cuerpo y la creencia" (Bourdieu, 1991: 98-100). En el terreno de las distinciones entre personas, producidas por su ubicación en el modo de producción, "[...] la clase social (en sí) es inseparablemente una clase de individuos biológicos dotados del mismo *habitus*, como sistema de disposiciones común a todos los productos de los mismos condicionamientos" (Bourdieu, 1991: 103). "En las personas el sentido práctico orienta unas *elecciones* que no son menos sistemáticas por no ser deliberadas, y que, sin estar ordenadas y organizadas en relación a un fin, no dejan por ello de poseer una especie de finalidad retrospectiva. [Es así como] el sentido práctico, necesidad social que deviene naturaleza, es convertido en principios (schémes) motores y automatismos corporales" (Bourdieu, 1991: 113-118).

Estas reflexiones y conceptos acerca del poder configurativo de las prácticas sociales y de su capacidad

de transformar la realidad tienen una importancia central en el plano de los métodos de investigación; lo que es crucial para el estudio de las relaciones interculturales. Esto porque permiten abordar los hechos sociales, las situaciones comunicativas o las interacciones socioculturales, con un instrumental analítico e interpretativo, de singular potencia. Así lo cotidiano y los "sentidos comunes", dejan de ser algo irrelevante para abrirse como auténticos depósitos de información, ya que "[...] lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen" (Bourdieu, 1991: 118). También al considerar que "[...] la disposición del cuerpo y del lenguaje son depósitos de pensamientos diferidos" (Bourdieu, 1991: 118). Se abren así, ante nuestros ojos y entendimiento, las formas de lo que Bourdieu (1991:118-119) denomina "[...] La persuasión clandestina de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de exhortaciones tan insignificantes como "mantente derecho" o "no cojas el cuchillo con la mano izquierda", y de inscribir en los detalles en apariencia más anodinos del porte, del mantenimiento de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales del arbitrario cultural". La categoría de *habitus* nos permite evocar, desde la observación de lo "irrelevante", el sistema total del que dicha conducta forma parte y le confiere un alcance general a las observaciones aparentemente más circunscritas y circunstanciales. En ese sentido, el *habitus* puede ser parte de las categorías que permitan construir un método para analizar, con mayor poder analítico, los datos que surgen de las aproximaciones fenomenológicas[59]. Estas aproximaciones son ineludibles y absolutamente necesarias, para abordar las interacciones complejas entre personas y grupos socioculturalmente distintos y situados en espacios y tiempos concretos. Pero una vez construido el corpus fenomenológico, la categoría de *habitus* puede conferir nueva capacidad heurística, para interpretar esos datos y comprender la lógica cultural de los actores sociales.

Es en la casa, ese mundo concreto, íntimo, local y poblado de personas, que el niño elabora los sistemas de clasificación de y entre las cosas, personas y prácticas. Es el lugar privilegiado para la objetivación de lo que Bourdieu denomina, *los principios generadores*. Allí, el grupo entero es el que se interpone entre él y la realidad, haciéndolo a través de "[...] todo el universo de prácticas rituales y de discursos, que lo pueblan de significaciones, estructuradas de acuerdo a los principios del *habitus*" (Bourdieu, 1991: 130). *Habitus* socialmente construido.

Para Bourdieu, el cuerpo funciona como un operador práctico y los sistemas de clasificación funcionan como unos operadores prácticos, a través de los cuales las estructuras objetivas de las que son producto, tienden a reproducirse en las prácticas (1991:159-157). Pero también las estructuras, que contribuyen a la construcción del mundo de los objetos, se construyen en la práctica de un mundo de objetos construidos según estas mismas estructuras (1991: 130, 131). Lo social aparece siempre como una poderosa fuerza configurante de todas las prácticas e imaginarios individuales; e incluso la "[...] toma de conciencia de la identidad sexual y la incorporación de las disposiciones asociadas a una determinada definición social de las funciones sociales que incumben a los hombres y las mujeres, van a la par con la adopción de una visión socialmente definida de la división sexual del trabajo" (Bourdieu, 1991: 133). También "[...] las prácticas rituales son como los deseos o las súplicas del desamparo colectivo, que se expresan en una lengua (por definición) colectiva; proyectos insensatos de actuar sobre el mundo natural como se actúa sobre el mundo social, de aplicar al mundo natural unas estrategias que se aplican a los otros hombres. Mediante unas palabras o unos actos performativos que

[59] Peter Berger y Thomas Luckmann (1995) tienen una preocupación similar a la que Bourdieu manifiesta con su categoría de *habitus*. Ellos, en su esclarecedora obra maestra, "La construcción social de la realidad", proponen que: "Nuestra tarea es clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana, a saber, las objetivaciones de los procesos (y significados) subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo intersubjetivo del sentido común. El método que consideramos más conveniente para clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana es el del análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal empírico, pero no científico, ya que así consideramos la naturaleza de las ciencias empíricas; emprenderemos pues *el análisis fenomenológico de la vida cotidiana*, o más bien de *la experiencia subjetiva de la vida cotidiana*. Queremos describir la realidad del sentido común de la vida cotidiana, colocándolo entre paréntesis fenomenológicos".

producen sentido fuera de toda intención de significar" (Bourdieu, 1991: 161).

En las tesis bourdianas están permanentemente presentes las tensiones de lo económico frente a lo cultural, lo que sigue marcando un rumbo marxista en los análisis. Para él, "[...] el trabajo simbólico está encaminado a transmutar, mediante la sincera ficción de un intercambio desinteresado, las relaciones inevitables e inevitablemente interesadas que imponen el parentesco, la vecindad o el trabajo, en relaciones electivas de reciprocidad" (Bourdieu, 1991: 189). Este autor considera también, que las fiestas, ceremonias, intercambios de dones, visitas de cortesía y sobre todo matrimonios, son parte del trabajo social para la reproducción de las relaciones establecidas. Y que no son menos indispensables, para la existencia del grupo, que la reproducción de los fundamentos económicos de su existencia. Todas estas actividades son necesarias para disimular la función de los intercambios y tan importantes como el trabajo que exige el desempeño de la función (Bourdieu, 1991: 189).

En este apartado hemos tratado el tema de comunicación, la praxis y la transformación. En el primero abordamos conceptos de la teoría del discurso, para enfocar la comunicación como práctica social en interacciones de poder. Aquí el discurso se entiende como acto de habla, con la doble dimensión de *ser* en el lenguaje y *ser* en la sociedad. Se explica la importancia de las operaciones de orden cognitivo, llamadas cogniciones sociales y su papel en la comprensión de los discursos. Se explica también la forma en que operan las cogniciones sociales en las situaciones comunicativas y cómo, para esta operación, se producen modelos mentales o contextos que se adaptan a cada situación comunicativa. Se insiste, en que lo que interesa entender, el *guión* detrás del evento comunicativo. Finalmente, se explica como la socialización produce los marcos contextuales y su función: hacer que las situaciones comunicativas sean culturalmente viables. En praxis y transformación se abordan las razones de porqué, el enfoque de interculturalidad que usamos, se define como crítico-transformativo. Se recogen las reflexiones marxistas clásicas, en lo que corresponde a la filosofía de la práctica; donde el conocimiento siempre resulta de la práctica, siendo ésta el único criterio de verdad en el conocimiento. Aquí la práctica es la base de la teoría y ésta sirve a la práctica, lo que sintetiza la dialéctica de la praxis. La perspectiva marxista insiste que el problema no es comprender las leyes del mundo, sino transformarlo. Por último, se abordó el sentido práctico y la categoría de *habitus*, insistiendo en su potencial teórico-metodológico para abordar fenómenos socioculturales en la vida cotidiana.

Esta escena -que como un hilo conductor aparecerá a lo largo del capítulo 1, Mundos Sagrados- representa el mundo natural y sobrenatural, nos dice que todas las cosas tienen vida y que la vida es cíclica. Representa, también, el nacimiento de un nuevo ser y de un nuevo mundo. Vemos al Dios del Maíz germinando en medio de la caparazón de la tortuga.

CAPÍTULO •

MUNDOS SAGRADOS

Este capítulo se enfoca en los especialistas del conocimiento y cómo sus prácticas ponen en cuestión a la modernidad y su razón positivista, que no logran dar de sí en los territorios mayas; con sus razones siempre borrosas, llenas de sofismas y que, sobre todo, tienen muy poco que ver con las formas de actuar y de pensar de las personas. A lo largo de todo el capítulo subyace la discusión sobre los saberes mayas soterrados, su potencial para abordar otros universos de realidad y el camino, hasta ahora truncado, de la civilización mesoamericana. "Especialistas del conocimiento" es un sumario de las distintas especialidades, vistas a través de la práctica de personas que ofrecen retazos de su vida para ilustrarlas. Está el abuelo quemador que es guía espiritual y conector significativo entre mundos de realidad distintos; los diálogos con "Alma Maíz", donde aparece la fuerza organizadora del maíz en la vida de las personas y su poder configurante de campos de sentido. El *ajcentro*, que trabaja con santos cristianos y con nahuales, con poder de curar y de dañar, trenzado en este 'mestizaje cognitivo' donde Dios y el *Ajaw* se confunden inexorablemente. Queda claro que el bien y el mal se aprenden juntos, lo explica Sebastián, cuya especialidad se sitúa en el campo de la orientación espiritual y adivinatoria al interior de la cofradía y que muestra también las ambivalencias del poder. En el "*tz'ite'* y la comadrona" hay confusión en la interpretación de las señales y se entiende que la que recibe a los humanos, no siempre puede acceder al oráculo; entonces, las especialidades y los dones son reales, no se pueden inventar, son designios. "Una *K'iche'* que aprende", deja ver a Fátima, abuela-niña, ya en el camino del conocimiento y siguiendo las huellas de su mamá, abuela-maestra. "El sagrado fuego en la luz de las veladoras", muestra a evangélicos, católicos y guías espirituales mayas, que se unen para ejercer la dirección política y la administración del pueblo. Allí el fuego maya prevalece, propicia la concertación y se muestra en el arte de la negociación, como una especialidad en los conocimientos mayas. "La guerra en la memoria de un *K'atol Mayej Q'eqchi'*" ilustra el papel del jefe político y guía espiritual maya, en el contexto del enfrentamiento político-militar vivido en las Verapaces en el pasado reciente. Vemos en "fuego en la casa del *Ajaw I'x*" a una joven maya buscadora de conocimientos, quien comienza a encontrar conexiones estratégicas y su propio lugar en el concierto de las especialidades del saber maya. "El cerro que se levanta en guerra" no es una metáfora, es una deidad alzada en el siglo veinte y que acecha al ejército invasor, el cerro

sigue allí, vive en el mundo de los humanos o quizá es al revés. El "rezador de piedras" combina el poder de las piedras y de los santos, la fuerza mineral con el cristianismo y nos deja ver la densidad y complejidad de los saberes y técnicas. En el apartado "prácticas curativas" vamos a recorrer rápidamente un panorama de las enfermedades, tratamientos y curaciones más comunes y en donde 'todo sirve', para curar o para dañar. Resalta aquí un árbol sagrado, que aparece recurrentemente en diferentes partes de este libro, siempre sorprendiéndonos con su fuerza creadora de vida. En "el chuj" se aprecia nítida la clave civilizatoria mesoamericana, tanto que el propio Kirchhoff lo usó para delimitar este gran territorio. ¿Qué se recoge, el alma o el espíritu de la sangre? ¿Cuál es la diferencia? Estas son preguntas que se abordan en "el tratamiento del susto", donde se muestran diferentes casos. También están el *"awas"* y el "mal de ojo", que aturden por su reiteración acerca del manejo de la energía y por sus implicaciones; aparece energía por todas partes, pero, ¿cómo manejarla? En "sueños, señales y revelaciones" emerge el mundo como un campo de batalla o de cacería, donde todo tiene sentido y habla de la misión en la vida de la persona. Precisamente los y las especialistas en conocimientos mayas son aquellas personas un poco más atentas, que miran más lejos y profundo que los demás y que oportunamente entendieron la señal que se les ofreció. "Los avisos", son eso, anticipaciones de sucesos en el tiempo y el espacio, donde aquellos que tienen todos los sentidos en alerta, pueden oír el mundo y "cumplir su misión". Los *ajq'ijab'* son los que escuchan, entienden y actúan; eso los diferencia del común de la gente. En el tema "mozo de Dios" aparece el cristianismo internalizado pero bebido y tejido de señales mayas, es la inculturación en una persona. En "matemática maya" vemos la ciencia dormida, la ciencia perdida, es el drama de un vasto conocimiento que no se sabe y no se enseña, en un país completo que le da la espalda a sus tesoros. De la matemática se viven fragmentos, aparece en retazos y por supuesto, se usa lo que se sabe. En el apartado del "ordenador de los días, los soles, el tiempo y la vida" aparece el tejido del tiempo y del espacio, multidimensionales entre mayas, aquí sorprende ese 'otro' tiempo y espacio, que está allí pero que tiene otros sentidos y que se mueve siempre en círculos. Aquí el uso del calendario se observa en la vida diaria y sirve para descifrar, vivir, crecer, sembrar y orientarse; es darnos cuenta de que conocer el tiempo es conocerse a sí mismo y sorprendernos por las implicaciones entre tiempo e identidad. "Tiempo y recuerdo en los días de La's Plus Ktintz", este es un relato que deja ver el paso del tiempo en una persona y cómo aparece su don de curador, su trabajo y lucha por la vida, el cargo de autoridad y su conversión radical al catolicismo; conversión paradójicamente anunciada por el *tzikin*, deidad maya que se lo avisa. Negar a los nahuales y seguir curando con su don, es otra paradoja en este relato del tiempo. En "transposición de tiempo y espacio", no se explica nada porque no tiene sentido hacerlo, Gabina vive el encantamiento del mundo conocido y lo desconoce, se asusta y carga con ello, lo que le sucede es inexplicable.

1. ESPECIALISTAS DEL CONOCIMIENTO

Los conocimientos mayas son amplios y variados, Calixta Gabriel Xiquin (2000) nos ofrece un panorama de algunas de las diversas especialidades practicadas entre los *kaqchikela'*. Allí el *Ajxamanil Yetzu'un* es la persona que se dedica a ver el futuro; el *Ajtz'ite'*, es el especialista en leer el *tz'ite'* de los frijoles del árbol, para diagnosticar y resolver problemas; el *Ajcholonel* es el guiador del camino, es el intermediario entre la familia del novio y la novia cuando se realiza un matrimonio; el *Ajsolonel* es el especialista en desatar o liberar a las personas de los problemas materiales y espirituales; el *Aj-achïk'*, es el especialista en la interpretación de los sueños; el *Ajmesa* es la persona que trabaja como intermediaria espiritual y se comunica en la dimensión del infra y supramundo con los espíritus; la *k'exelom* es la especialista en la atención de partos, cuidado a los recién nacidos, la purificación del cuerpo de las mujeres en los *tuj* (temascales); el *Chapöy b'aq* o huesero es el fisioterapista que se dedica a la atención de dislocaciones, fracturas, rasgaduras, estiramientos de tendones y problemas musculares (Gabriel Xiquin, 2000: 92-93). "*Maya' Kunanelab'*, ¿quiénes son?(...) Son las comadronas, curahuesos, curanderos, chayeros, limpia ojos (...) i*lonel*, zahoríes, chamanes, *ajq'ijab'* (...) Dentro del sistema médico maya o modelo de salud maya histórico, se denomina *Ajkunanelab'Mayab'*, a las personas de diferentes especialidades médicas, poseedoras de un don

y que siguen un proceso ritual de selección y validación social dentro de su grupo cultural. La asignación de funciones se define a partir de un don determinado por el día de su nacimiento de acuerdo al calendario maya, que es consultado por un *ajq'ij* (contador del día, del tiempo, guía espiritual maya). Además existen otras señales que revelan su don, como la presencia de lunares y de vello blanco que el recién nacido trae en el cuerpo en el momento de nacer; a través de los sueños con flores, personajes guardianes de los altares mayas (...) Si la persona que tiene un don, no atiende estas manifestaciones, surge el 'dolor, sufrimiento', enfermedades, que desaparecen en el momento en que asume y comparte su don. Los curanderos, comadronas tienen su trabajo, su don y el nahual les enseña, les guía en su trabajo. No necesitan aprender en cursos, sino viendo de sus mayores y de su nahual" (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005: 287).

1.1 El abuelo quemador

Don José Martín o Chep Kers Maltin nació en 1926, ante el día *Kan*. Su padre, Pedro García Pérez era *Chman* y su madre, Andrea Martín. José fue creciendo y alimentándose del conocimiento de sus padres y su abuela, así como los arroyos se alimentan por los nacimientos de los demás arroyos que vienen bajando del cerro y se van uniendo, así fue creciendo José. Era muy pequeño cuando acompañaba a su abuela en el camino que la llevaba de San Juan Atitán hacia la comunidad en que vivía su hija. En la ruta, ella iba marcando los lugares por donde pasaban con distintas oraciones, en un sitio decía: "*Kutzan Nman* Dios. Padre Dios, gracias porque ya subí aquí al cerro en mi camino, gracias Padre mío Jesucristo, gracias Madre Tierra, gracias porque ya llegamos aquí, que no haya ningún *Q'e'* (algo que se atraviesa en el camino, animal maligno o espíritu maligno) que no haya una culebra en el camino. Dios que no haya un *cholero* o "sholero" (quita cabeza), o un ladrón. Que llegue con bien con mi hija, que nada del camino me haga daño, no me pongas un mal en el camino, para que llegue con bien con mi *B'etx'*, (nieto) y se hincaba para orar... *Nman Tb'anq'al kya'j, Nman Tnayaj Kya'j* Padre donde sale el sol, Padre donde se pone el sol, Padre del lado derecho del cielo o universo, Padre del lado izquierdo del cielo, el cielo tiene corazón, la tierra tiene corazón". José se daba cuenta de que era una gran alegría que llegara la abuela con su hija, y nietos, "[...] se hacía comida de frijol, elotes y me ponía a jugar con mis primos allá" (E1). José ha sido un observador constante de su vida y de la vida de otros y tiene muchos relatos guardados, pero en su experiencia es significativa la relación con los *nahuales*, de los que da cuenta: "[...] algunos aprendieron a volar pero para ir a robar, vuelan como palomas o pájaros *Xhink'al* (no tiene traducción), por las noches se van a robar dinero y al amanecer vienen con lo robado, hacen su secreto y oración para poder volar, hacen una cruz grande en el suelo, se pasan cuatro veces sobre la cruz conjurando frases como: *"Majna'n xhink'al, majna'n likeliken"* . Luego se van volando, esto lo hacían algunas gentes de antes [...]" (DI1). Su vida de niño transcurrió entre sus labores en San Juan y largos recorridos por los pueblos *Mam*, acompañando a la abuela, fijándose en los cerros, atestiguando la acción de los nahuales y tratando de entender lo que los mayores le explicaban de todo ello.

A la edad de 18 años, sus padres deciden que ya es hora de 'buscarle mujer', consultan al miche y éste les augura buena vida al lado de Chik Luk Ktintz o Francisca Díaz. A sus 20 años, José estaba dedicado a sembrar una pequeña parcela de terreno que su padre le había heredado; también viajaba cada temporada de cosecha a la costa sur para ganar algún dinero como jornalero. Un día, al regresar de uno de esos viajes, José enferma de gravedad y queda postrado en cama por casi un año. No podía ir a trabajar a las fincas y tampoco en la parcela que tenía. Era el año de 1951 y tenía 24 años de edad, la enfermedad arreciaba y él debe buscar la cura de las altas fiebres y fuertes dolores de cabeza y cuerpo, que padecía. Pero no encuentra alivio en las plantas medicinales y tampoco con los medicamentos de la farmacia. José se decidió aceptar que la muerte llegaría pronto. Entonces su padre lo lleva a Cantil, aldea de Chiantla, en donde un anciano *Ajq'ij*, quien era muy conocido porque había realizado muchas curaciones a través del *Centro*. Este abuelo hacía contacto con las energías espirituales de las personas enfermas y así encontraba la razón de la enfermedad, y con ello, la cura. Para trasladar al joven Chep donde este especialista, sus hermanos lo colocan sobre el *pe'ch*, unas tablas a modo de camilla y así lo

llevan, cargándolo a pie, desde San Juan Atitán, subiendo por Saq Ch'imalaj, bajando hasta Cortón y luego por todo el filo y la serranía de Todos Santos hasta llegar a Chiantla con el *Aj centro* Jorge López. Este es un recorrido de aproximadamente 35 kilómetros de montaña, pasando por cerros cuya alturas superan los 3700 metros sobre el nivel del mar.

En la consulta e invocación que realiza el *ajcentro* se revela la naturaleza de la enfermedad de José, el anciano le dice que no es una enfermedad común lo que tiene, sino que es su 'cruz', la cual había tomado desde antes de nacer. Le revela que él nació ante el día *Kan*, pero que tardó unido a la placenta de su madre por espacio de dos horas, porque los dueños de las enfermedades no lo dejaban nacer. La consulta es larga y se produce una lucha intensa entre los dueños de las enfermedades, los dueños de la cruz y José; hasta que finalmente en la revelación aparece que éste acepta llevar su *cruz* y atender su *mesa*. Entonces se compromete a ejercer su misión de trabajo aquí en la tierra. "Estás destinado a ser *Chman*", le dijo a José el *Aj centro*, "pero como todavía no lo practicás, la enfermedad te está avisando". Luego de esa consulta, los hermanos de José lo regresan a San Juan Atitán y buscan con urgencia un *Chman* o abuelo quemador, para que lo instruyera y preparara en su misión, ya que sólo así tendría su mesa, su cruz y podría salvar su propia vida.

José inicia el aprendizaje con un abuelo quemador y con él realizó la consulta del miche, que le reveló el lugar adecuado donde sembrar su mesa y su cruz. El miche le indicó buscar entre los matorrales de su parcela, allí debía encontrar un buen lugar para hacer un rancho de cañas de milpa y allí sembrar la cruz. Así inicia José el aprendizaje, que incluye quema de copal pom, celebración de ceremonias y oraciones especiales para cada acontecimiento, aprende sobre curación de enfermedades, a realizar consultas con la Santa Letra, la Santa Memoria y el Santo Miche, como él les llama. La dedicación y el empeño que puso José en su aprendizaje, lo llevaron rápidamente a desempeñar su papel de *Chman* en San Juan Atitán y a que su poder comience a reconocerse en todo el territorio *Mam*. A los veinte días de haber tomado su mesa y su cruz, empezó a sentir mejoría en su salud y poco a poco fue recuperándose y recobrando las fuerzas para ir a trabajar, tanto a su parcela como a las fincas de la costa sur.

En su experiencia, mucho le interesó a José la voz del maíz y conversar con las hojas de la milpa. Aprendió que en el día *Imox* o *Kan*, se hace una oración para ellas, las hojas de la milpa. Ya siendo abuelo quemador así celebra en *Imx*: "Dios aquí está mi oración por los pies de mi comida, mi bebida, Mujer *Kan*, Mujer *Imox*, hija de *Paxil*, aquí está una oración por sus pies, aquí está una oración por sus manos, aquí está una tu hija trece *Choj* (chompipe), le cortaré su cabeza para la vida de mi milpa, para la vida de mi aldea, Dios perdóname, *po'j*, *po'j*". Una vez que sale y se colecta la sangre del pollo, se prepara el copal y se revuelve con la sangre. Esta mezcla debe derramarse siguiendo una ruta, se comienza afuera donde está el lugar sagrado, a un lado del corral y luego se lleva hacia adentro de la casa, en el altar donde están las hojas de la milpa. Allí se ponen candelas, exclamando: "*Kutzan* Dios. ¡Oh Dios, dame mi existencia! Que no se lo adueñe el aire, que no se seque, que poco a poco crezca, poco a poco jilotee, poco a poco reviente su flor. ¡Oh Dios! Que poco a poco floree sus pies de mi comida, mi bebida, Mujer *Kan*, Mujer *Imox*, hija de *Paxil*. Hombre, Dios, mi padre *Paxil* de la tierra, mi padre *Paxil* (*Ke'laj*), mi padre *Paxil* de los Cerros, no te lo lleves, dámelo en medio de mi casa, dámelo en mi tapanco (granero o troja), no le quites la fuerza de sus pies y de sus manos, dale la fuerza de sus pies, dale la fuerza de sus manos, y la fuerza de mi casa. ¿Acaso no sabían hablar los difuntos antepasados? ¿Ellos acaso hablaban poco, Dios? De allí se lo llevan ante el ojo de agua del maíz, de allí donde el Santo San Juan, San Juan Apóstol, San Juan el Pastor, pastorea mi comida, pastorea a Mujer *Kan*, Mujer *Imox*, en mi aldea, en mi lugar, donde quiera que tenga mi siembra, allí donde tengo en *Twitz Ma'tx*, en Cuate, en donde sea Dios, que tú puedas ayudarme, que puedas hacerme favor, y también tú madre *Pi'xh*, dueña de Mujer *Kan*, Mujer *Imox*, que tú puedas dar la fuerza de sus pies, nos lo sacaste y diste para nuestro alimento en nuestra casa, a los retoños, con mi familia, mi esposa, mis hijos, que pueda tener su fuerza, y quizá pudiera vender un poquito, para comprar una mi libra de sal, o alguna cosa, Dios". Después llega en medio de su milpa y dice: "¡Oh Madre Tierra, mi Madre Tierra, quizá ya sembré mi alimento, quizá ya sembré mi milpa en tus pies, en tus manos, ojalá *melay ntxu' xuj Kan*, madre Mujer *Kan*, Mujer *Imox*, que tú puedas darlo, que tú puedas hacerla crecer, que no le haga daño el aire, que pase de largo, para arriba,

para abajo, Madre Aire, Santo Aire, que no se ponga encima (para hacer daño). Padre, como tú quieras, por eso es que aquí pongo la existencia y vida de mi milpa, con el copal y la sangre, la vida de mi comida, de mi santa milpa. Dios, que poco a poco *meshee* (los cabellos del elote), que poco a poco *tz'chujan* (floree), poco a poco llegue su tiempo, eso es lo que dice la persona, y pone sus candelas, ¡Oh Padre! ¡Ojalá Padre, *Melay Nman*, perdóname, aquí está, dueña de Mujer *Kan* y Mujer *Imox*, hoy es mayor Trece *Imox*, tú Madre, tú *Imox*, aquí está, tú eres la dueña de nuestra madre, el maíz, dueña de nuestra comida, tú eres la dueña de nuestra bebida, dueña de Mujer *Kan*, Mujer *Imox*, aquí está una súplica, una oración, una recordación a tus pies, a tus manos, recíbelo, es una ofrenda de copal en las brasas. ¡Oh Dios! Entonces sube humeante el humo, recibe el aroma, talvez estás oyendo, talvez estás parada por algún lado cerca, talvez ya te acercaste a mi milpa". Y cuando se termina de quemar pom en la milpa, entonces debe irse al ojo de agua, luego a otra parcela, y así en cada uno de los pedazos de tierra donde se tiene milpa y no se puede quedar un pedazo sin suplicar. Entonces ya están las hojas y se sirven los tamalitos *xe'p*, preparados con las hojas que se presentaron en la ofrenda y está listo el atole de masa, caliente el recado de chompipe. Entonces es cuando vienen las familias, hijos, amigos, y se reparten un pedazo a cada uno y se come con los *xe'p*.

José recuerda que en el lugar conocido como '20 agujeros', allí en *Tuj Txun*, todos los mayores y regidores iban a realizar el *Tajwalal Meb'* o ceremonia del pobre. Colocaban pino en cada asiento de los agujeros, un ramo de flores y junto a ellas sangre de gallo, después de estas ofrendas continuaban un recorrido sagrado hacia los cerros guardianes y terminaban frente a la iglesia católica de San Juan Atitán. Los días para realizar estas ceremonias eran *ky'mexh*, *b'atz*, *i'x*, *kyoq*, *ky'ech* y el objetivo de éstas era pedir por el bienestar de todo el pueblo. Tras toda una vida de servirle a su pueblo como *Chman*, dentro de la alcaldía maya, en 1988, a la edad de 61 años, le llevan a José el ramo de flores con el ofrecimiento para que acepte el cargo de alcalde de la costumbre, máximo cargo dentro de la estructura de autoridades mayas en San Juan Atitán. José acepta, pero además continúa trabajando como curador a través de la técnica del soplo y continúa quemando copal pom para las personas que le piden su ayuda e intercesión. Siendo alcalde de la costumbre, surge un conflicto con el alcalde municipal; quien decide ampliar el edificio municipal a costa de la destrucción de la cruz del pueblo, situada frente a la iglesia católica; altar de gran valor para los *Aj Chman*, pues es un sitio ceremonial en donde se realizan ofrendas y peticiones para todo el pueblo. Ante esto, el pueblo practicante de la espiritualidad maya *Mam* y la mayoría de católicos, se levantan en protesta, organizados por José, quien reúne más de 200 firmas de *Aj Chman* contra ese proyecto. Luego de varias reuniones para lograr un consenso y varias ofrendas de petición a los cerros guardianes, la corporación municipal decide cancelar el proyecto de ampliación del edificio. Hoy en día José tiene 81 años de edad y sigue sirviendo a su comunidad, está un poco triste porque su vista se debilita día con día y cree que en pocos meses deberá dejar de ejercer su cargo de abuelo quemador (E1-José). Don José, el abuelo quemador, sonríe al recordar estas partes de su vida, "[...] así debe hacer la persona, nos advierte, todo se tiene que pedir prestado a los dueños, todo. Eso es lo que hicieron los abuelos, esta era la cultura de antes", concluye (DI1).

1.2 Diálogos con "Alma Maíz"

En Santa Bárbara el *qchman* habla con el maíz, porque "*b'an te qtxu' ixi'n yola*" (la madre maíz sabe hablar), él la llama "Alma Maíz"; el *tanme* (alma) del maíz es mujer. Cuando llega a nosotros Alma Maíz, dice: "¿qué necesitas mija-mijo?" "Necesitamos que te quedés con nosotros", le respondemos. Entonces ella contesta: "Sí, sólo si me consientes y no me olvidas entre el monte, porque el monte me lastima". "¿Y nos puedes dar chilacayotes y frijoles?", le preguntamos. "Sí, el frijol es mi collar, está alrededor de mi cuello, hay rojos, hay negros, si ustedes me conservan en la memoria de su estómago y su corazón, yo me puedo quedar, ¿Qué me vas a regalar para que me quede?" "Sólo algo para beber te podemos dar, un cristal de chocolate". Entonces nosotros oímos cuando ella se lo bebe, pero cuando termina el diálogo ceremonial, el chocolate permanece igual, porque ella 'sólo se lleva el secreto'. Pero nos responde agradeciendo a sus hijos-hijas el regalo. Alma Maíz pide un *Xq'en* (aguardiente) y se le da, porque esto no se le puede negar y también se oye cuando se lo bebe; pero cuando vuelve

a salir el cristal, la bebida continúa intacta. Luego dice: "gracias mis hijos-hijas, que no se les acabe el deseo, ni se desanimen, *mi' b'aj kyk'uuje*, sólo les pido que no quemen mis huesos, no me abandonen, no me desperdicien, no quemen mis pies, si me desperdician me cambiaré con quien me aprecie". Así dice nuestra madre maíz, porque ella sabe hablar, ella sabe llorar. Eso oí yo en la ceremonia [...]" (T-Mam). Son los *qchman qe'mam*, quienes sumergen a su pueblo en el mundo de la madre maíz, ellos logran traducir a un lenguaje humano el mensaje del *tanme* (alma) del maíz. Pueden hacerlo por su tiempo de preparación y la autoridad heredada de su *tajwalil* (nahuales). Ellos son figuras principales para la sobrevivencia de los mayas, porque les transmiten los secretos de la madre de los collares de frijol y no dejan que se pierdan sus pasos. Con relación al *ajq'ijab'*, que es el colectivo de servicio de los *ajq'ij*, en Santa Bárbara, saben la diferencia entre un *ajq'ij* y un *ajcentro*. Porque el *ajq'ij* sólo puede curar y procura el bienestar de las personas, pero el *ajcentro* puede hacer el mal y también lo puede quitar[1]. Es en sueños que hacen todo y todo lo hacen en base a sus sueños, en sueños sus 'ayudantes' les dicen lo que deben hacer y lo que no. El *ajcentro* no hace la novena como el *ajq'ij*, esto es importante ya que cuando se dice 'novena', siempre se habla de un tiempo ritualizado, pero éste no siempre es de nueve días, los tiempos de la novena pueden ser de 3, de 20 o más días. Esto depende del objeto de la ceremonia y de los procedimientos rituales que ésta requiera. 'Novena' también significa el tiempo de abstinencia sexual que se realiza durante la curación o la ceremonia que se lleva a cabo. Las candelas son importantes y son usadas tanto por el *ajq'ij*, como por el *ajcentro*, pero cada uno le da distinto significado a los colores y al valor de las candelas, también son ubicadas de forma distinta en las ceremonias. Por ejemplo, el color rosado es para enamorar a otra persona, el color negro es para pedir el mal. En Santa Bárbara, saben que en el territorio *q'eqchi'eb'* de las Verapaces, es donde se forman los *ajcentro* más poderosos.

1.3 El *ajcentro* que trabaja con santos

Don José María nació en 1931 en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango. Sus padres fallecieron cuando era muy pequeño y creció con su abuela Cruz Gómez, a quien ayudaba a pastorear 20 ovejas y 5 vacas. De su infancia no recuerda mucho, pero permanece en su memoria un sueño que tuvo a la edad de 11 años, cuando dormido se le aparecieron varios santos. En ese episodio, él peleaba con uno de ellos y quedó tan sorprendido por el sueño que lo consultó con varias personas; sin embargo, nadie le pudo dar una respuesta ni decirle su significado. Fue hasta la edad de 35 años, que un *Chman* le dijo que su destino era ser *ajcentro* y que esa era la razón del sueño que había tenido de niño. Entonces empezó a realizar curaciones con la ayuda de San Simón, de San Judas, del Señor de Esquipulas, del Divino Maestro, de San Antonio, de San Sonate, de la Virgen de Guadalupe, de Santa Elena, Santa Teresita, San Miguel Arcángel y Santiago Arcángel. Debido a las constantes acusaciones a las que se vio señalado por parte de los *mamib'* evangélicos de Santa Bárbara, don José María aclara: "Yo no hago el mal, sólo me dedico a salvar la vida de las personas". Don José cura a través de la comunicación que realiza entre los

[1] Subyace aquí la cuestión acerca de ¿qué es curar? Y cómo definir la diferencia entre un estado de salud y otro de enfermedad; sobre esto Fritjof Capra ofrece una interesante reflexión. "La salud y el fenómeno de la curación han tenido diferentes significados en distintas épocas. El concepto salud, como el concepto vida, no puede ser definido con precisión: de hecho, ambos conceptos van íntimamente vinculados entre sí. El significado de la salud depende de la visión que se tenga de un organismo viviente y de la relación de éste con su entorno. Como este concepto varía de una civilización a otra y de una época a otra, también cambia el concepto de salud. Para nuestra transformación cultural se necesitará un concepto de salud mucho más amplio que incluya sus dimensiones individuales, sociales y ecológicas, y que tenga una visión integral de los organismos vivientes y por consiguiente una visión integral sobre temas de salud. Para comenzar, puede sernos útil la definición de la salud enunciada en el preámbulo del estatuto de la Organización Mundial de la Salud: 'La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social y no simplemente la ausencia de enfermedad o de males.' Si bien la definición de la OMS es poco realista, al describir la salud como un estado de completo bienestar y no como un proceso en continuo cambio y evolución, sí sugiere la naturaleza holística de la salud, que es preciso tener en cuenta para entender el fenómeno de la curación. Desde tiempo inmemorial la curación ha sido practicada por los curanderos guiados por la sabiduría popular según la cual la enfermedad es un trastorno de toda la persona, que abarca el cuerpo del paciente y también su mente, la imagen que el paciente tiene de sí mismo, su dependencia de entorno físico y social y su relación con el cosmos y con los dioses. Estos curanderos, que aún tratan a la mayoría de los enfermos de todo el mundo, siguen una serie de criterios diferentes que son holísticos a distintos niveles, y emplean gran variedad de técnicas terapéuticas. Pero todos ellos tienen en común el que nunca se limitan a los fenómenos puramente físicos como es el caso del modelo biomédico. Por medio de ritos y ceremonias tratan de influir en la mente del paciente, disipando el miedo, que siempre es un componente significativo de la enfermedad y ayudándolos a estimular los poderes de curación naturales que todos los organismos poseen. Estas ceremonias suelen implicar una intensa relación entre curandero y el enfermo y a menudo se las interpreta en términos de fuerzas sobrenaturales que se canalizan a través del curandero" (Capra, 1998: 135, 136, 137).

santos, los dueños y la energía de la enfermedad. A través de este diálogo es como encuentra la cura. Ahora tiene 76 años de edad, está perdiendo la memoria y su conocimiento no se lo transmitió a ninguno de sus 5 hijos (E2-José María).

1.4 El bien y el mal se aprenden juntos

En *Chuwila*, la municipalidad de Chichicastenango tiene en sus datos que sólo el 11% de la población del municipio practica la espiritualidad maya[2], pero en realidad es difícil afirmar esto; porque en *Chuwila* la sociedad *K'iche'* parece estar sumergida totalmente en el mundo espiritual maya. Allí se puede ver a plena luz del día la celebración de ceremonias mayas en distintos lugares sagrados, como: cerros, iglesias, el calvario y el cementerio, entre otros. A cualquier hora del día, los guías espirituales realizan sus ofrendas al *Ajaw*. Hay *ajq'ijab'* de todas las edades, desde un abuelo de 80 años hasta una joven de 18 años. No obstante, según los propios comunitarios, las personas que verdaderamente tienen el don y bendición de ser *ajq'ij*, se 'entregan'. Un *ajq'ij* explica:

> [...] *salgo desde las cuatro de la mañana de mi casa para recorrer varios cerros y ofrecer las peticiones de las personas que acuden a mí a buscar apoyo. Cuando me entregaron el cargo me dijeron que nunca debo negar mis servicios a las personas que lo solicitan. A veces me toca ayunar todo el día, caminar bajo el sol y la lluvia sin probar alimento, ni siquiera un vaso de agua, pero así soy feliz. Aunque sé que vivo en la pobreza pero tengo tamalitos y chile para pasarla.*

Sebastián, otro *ajq'ij K'iche'* sabe que: "todas las personas vienen al mundo con una misión que cumplir y si no lo cumplen se mantienen muy enfermas o tienen muchos fracasos o problemas. Hay quienes nacen para ser curanderos, comadronas o *ajq'ij* y tienen que cumplir la voluntad del *Ajaw"*. El es 'Primer Pasado' de la municipalidad indígena de Chichicastenango, pero también desempeña las funciones de Primer Alcalde de la cofradía de Jesús de Nazareno y de *ajq'ij o chak patan* (DI7). Sebastián sabe que actualmente hay muchas personas que buscan en ser *chak patan* o *ajq'ij* (trabajo de servicio) una fuente de ingresos económicos, desconectándose del sentido profundo de esa misión. Hay jóvenes y también mayores que se interesan en conocer y aprender la espiritualidad maya, con el propósito de causar daño a sus enemigos o para salir de pobres. Entre los *k'iche'ab'* existen varias especialidades entre los *ajq'ijab'* y según uno de los ancianos *ajq'ij* de Chichicastenango, se puede mencionar las siguientes: *Chuch Qajaw* (madre y padre), *ajcentro, aj mes, aj lunes, aj martes* (el del lunes y el del martes), *aj Wa ja'* (el de la comida y bebida) (M7). Todas estas son especialidades distintas que implican el conocimiento de ciertos rituales, materiales, técnicas y procesos. Pero en todas existe el denominador común de la ambivalencia, ya que aprender a hacer el *bien* es también la posibilidad de saber hacer el *mal*. Sebastián comenta que él puede "hacer el mal", porque tuvo que aprenderlo para luego curar o resolver los problemas de las personas, explica:

> *Yo puedo hacer el mal, pero uno piensa en su vida y en la vida de sus hijos, porque sólo Dios tiene ese poder. Una persona no tiene el poder de matar a alguien. Una vez me lo pidieron, pero no quise, yo hubiera podido pedir cinco mil quetzales* [unos 650 USD] *y me lo hubieran dado. Cuando aprendí a ser ajq'ij también aprendí a hacer el mal; a la media noche tenía que estar en el cementerio y nadie tenía que enterarse, ni la esposa ni los papás de uno. Yo le decía a mi compadre* [así se le llama a la persona que enseña y entrega el cargo de *ajq'ij*] *que yo no quería ser aj itz* [que hacen solamente el mal], *y él me dijo que no era el cargo lo que lo hacía a uno hacer el mal, sino las mismas personas; él me dijo que hacer sólo el mal era no terminar mi misión, pero también debía aprenderlo para poder curar, así fue como aprendí a hacer el mal para poder curar a los enfermos y liberar a las personas. Aprendí que cuando en un enfermo no me da señales su sangre, es porque alguien más le ha hecho un mal. Porque cada parte del cuerpo tiene un sentido que habla y tú debes entenderlas para poder curar. Antes de empezar mi trabajo de ajq'ij tenía muchos problemas, muchas enfermedades, pleitos, pobreza. Hasta que fui con un ajq'ij a preguntarle. A veces le dicen a uno que nació para solnel* [que libera], *pajnel* [adivino], *aj tz'ite'* [que lee los frijoles] *o para xlom q'ij* [que lee el calendario], *pero todos aprenden del bien y el mal, y solamente los chak patan son los que eligen hacer un trabajo de servicio* (E7-Tomás).

---

[2] Portal de la municipalidad de Chichicastenango consultado el 12 de junio de 2007, a las 16:36 hrs. http://www.inforpressca.com/chichicastenango/

1.5 El *tz'ite'* y *uk'amom ulo chi uwach ulew*, la comadrona

Josefa tiene 77 años de edad, nació en el cantón Chij tinamit (detrás del pueblo), en *Chuwila* (Chichicastenango). Hace más de 35 años que trabaja como *uk'amom ulo chi uwach ulew* (la que ha traído al mundo), es comadrona y más de mil niños, de distintos cantones de Chichicastenango, fueron atendidos por ella. Tras una vida de maltratos y golpes, Josefa conoce a su tercer esposo mientras pastoreaba. Juan Ajanel le ofreció ser el padre del hijo que llevaba en su vientre, porque su segundo esposo la había 'devuelto' a casa de sus padres. Juan le propuso matrimonio, pero Josefa ya no quería saber nada de matrimonio, ya había sufrido demasiado. Juan fue a hablar con los padres de Josefa y estos accedieron al matrimonio, él se quedó unos días trabajando en la casa para *rech kuch'ako* (ganársela) y luego la llevó a vivir con él. "Esta vez sí tuve suerte, allí tenía mis tres tiempos de comida, había suficiente maíz, me compró ropa y mi finado esposo me trataba bien." La pareja tuvo 11 hijos, sin embargo murieron 6 de ellos, todos recién nacidos. Al cumplir 42 años de edad, Josefa enfermó de gravedad; el cuerpo se le hinchó y se le cerraba la garganta. Su familia acudió a un *aj mes* para preguntarle la razón de la enfermedad y qué tenían que hacer. El *aj mes* preguntó el día de nacimiento de doña Josefa y le dijo que ella tenía el *don* de ser comadrona y que debido a que no lo ejercía había sufrido la pérdida de sus hijos y la enfermedad que la aquejaba. El *ajq'ij* le pidó a don Juan Ajanel que le llevara unas velas y pom para realizar una ceremonia a favor de doña Josefa y así se hizo. Al día siguiente, doña Josefa ya no estaba hinchada y podía hablar bien, la garganta no le molestaba. Entonces inician la búsqueda de 'compadre', alguien que la ayudara a preparar las ceremonias en su nuevo *b'inem* (camino). Ese mismo día, doña Josefa recordó que cuando era niña había soñado en varias ocasiones que unas personas le entregaban unos mantos blancos, pero ella nunca le dio importancia a este sueño, hasta que comprendió que eran avisos. Estos sueños le revelaban que los mantos blancos eran los bebés que ella debía recibir, los mantos servirían también para cubrirlos. Su nuevo *b'inem* inicia cuando: "[...] comienzo a preparar las nueve ceremonias en la iglesia, porque tienen que ver con los nueve meses del embarazo. Al finalizar estas 9 ceremonias, hubo una gran fiesta, preparamos *uk'oxob' chuch qajaw*, un pulique que literalmente significa achiote de madre y padre. Allí me entregaron una servilleta con *tz'ite'*, el cual mi padrino lavó con licor y me dieron de tomar. Invitamos a mis vecinos para presentarme ya como comadrona y *ajq'ij*. Hubo marimba, caldo de res en pulique y licor." Pronto la gente del pueblo se enteró que había tomado el cargo de *ajq'ij* y comadrona, entonces empezaron a buscarla, pero no fue posible realizar el trabajo de *ajq'ij* porque aunque varias veces hizo el intento de interpretar el *tz'ite'* no lo logró, no habían señales. Esa fue la razón por la cual dejó de ser *ajq' ij* y desempeñó únicamente las funciones de comadrona. "Cuando empecé a trabajar como comadrona, únicamente compré unas tijeras y una manta para recibir a los bebés, nadie me enseñó ni siquiera como cortar un cordón umbilical. Siempre me va bien porque antes de atender a las señoras pongo mi pom y mis candelas, pero ahora no lo hago si las señoras son evangélicas o no quieren. La Iglesia Católica de Chichicastenango si se entera de que las personas son *ajq'ijab'* los descomulgan, antes no les daba bautismo, porque dicen que en la religión maya las personas toman licor, van a bailes, y que los *ajq'ijab'* están perdidos", nos cuenta doña Josefa.

Según Josefa, ahora ha aprendido más sobre su especialización, porque el centro de salud de Chichicastenango le ha dado charlas y considera que actualmente atiende mejor a sus pacientes. Ahora ya tiene tijeras esterilizadas y después de cada parto baña a los bebés y los cubre con mejores frazadas.

1.6 Una pequeña *K'iche'* que aprende

Fátima, es una niña *K'iche'* que está aprendiendo de los conocimientos de su abuela y es la nieta que la acompaña. A ella le gusta la forma en que las demás personas saludan a su mamá Ixsastal, como llama a la abuela; porque, cuando ellas llegan a los lugares, las personas se levantan y luego inclinan la cabeza, le besan la mano a su 'mamá' y se ponen la mano en la frente. Fátima sabe arreglar el pom, las candelas, los cigarros, las flores, el ocote, el zacate, el pan y también colocar el guaro (licor) donde debe estar. Sabe cómo se desatan y cómo se colocan los materiales de la ceremonia, y cuando su mamá Ixsastal

pone flores en la casa, ella la ayuda junto a las demás personas. Ixsastal les indica cómo lo deben hacer y lo aprenden para después hacerlo solos. Cuando comienza la ceremonia, Fátima se arrodilla, junta las manos, coloca su perraje (rebozo) en la cabeza y pide perdón al *Ajaw*. Ya sabe agradecer por su vida y los alimentos (V7-Fátima).

1.7 El sagrado fuego en la luz de las veladoras

En *Ilokab'* (San Antonio Ilotenango) están sucediendo cambios en la forma que la comunidad vive su espiritualidad. Don Francisco es parte de la autoridad en el municipio, es un grupo donde participan evangélicos, católicos y 'principales de la costumbre' mayas. En la pequeña oficina que comparten en el segundo piso del edificio municipal, tienen un altar en la esquina más alejada de las ventanas que dan al exterior. Cerca del altar están los bastones de mando tradicionales y en las paredes hay algunos diplomas, fotos de la bandera y los símbolos patrios. Francisco explica que las veladoras están siempre encendidas, algo que los protestantes no toleran, pero él es evangélico y está de acuerdo con el fuego encendido. Antes fue una persona de costumbre, pero ha cambiado su forma de pensar; aunque aún respeta las prácticas de los antepasados y él mismo ofrece su veladora para tener siempre sabiduría y asegura que lo hará mientras dure en su cargo como auxiliar. Eso es algo en lo que están de acuerdo todos los que ocupan cargos iguales al que ocupa él, "y eso que son de varias religiones", dice don Francisco, porque "el sagrado fuego los junta y todos respetan y ofrecen sus veladoras por igual" (M8). Pero no es fácil la convivencia, por ejemplo el abuelo *Ajiataz*, otra autoridad *K'iche'* de los *Ilokab'*, ha tenido debates y discusiones con personas que se han convertido a otras religiones:

> [...] *siempre he sido de "costumbre" porque para mí, la naturaleza, el mundo, el aire, la lluvia son las que nos dan de comer, por lo que defiendo su forma de manifestarse en mi fe. He tenido discusiones con familias que se han transformado a la religión evangélica, pastores que rechazan mi forma de pensar, pero yo me siento seguro de mi pensamiento* [...] (DM8).

1.8 La guerra en la memoria del *K'atol Mayej Q'eqchi'*

Marcos nació en la cooperativa Semac, en Cobán, Alta Verapaz. A los 16 años de edad se fue con su papá a trabajar al municipio de Chisec, Alta Verapaz, en donde se dan cuenta de que los suelos son fértiles y abunda el maíz y el frijol. Por esta razón, su padre decide que toda la familia vivirá en Chisec.

> *Llevábamos tres años viviendo en Chisec cuando empezó la gente a decir que en la comunidad pasaban maa'us aj winq* [la guerrilla], *hasta entonces nosotros no habíamos escuchado ese término. Cuando llegaban a la comunidad pedían comida, pero nadie les daba, sólo agua en un cántaro que dejábamos en el patio y no nos importaba si tomaban o no. Los comisionados* [del ejército de Guatemala] *nos decían que ellos venían a matarnos y a llevarse a nuestras esposas* (E5-Marcos).

En uno de los días que Marcos salió a trabajar con su papá, se les presentaron unos hombres vestidos de verde, recuerda que iban armados. "Somos el ejército de los pobres", nos dijeron, "y también que antes el terreno era de nosotros los mayas y nos explicaron que teníamos una lucha por nuestra gente, y vimos que sí era cierto". Marcos tenía 19 años de edad y junto su padre y otros miembros de la comunidad deciden unirse a la guerrilla en el año de 1979.

> *Nos explicaron que somos descendientes de los mayas, yo en ese momento no sabía de donde nos originamos, pensaba que toda la gente es igual, con México, Estados Unidos y que si no: nosotros somos descendientes mayas. Eso nos lo decían cuando estuve en servicio con maa'us aj winq. Luego me preparé en Chisec y en Chimaltenango, caminábamos a pie de Chisec a Chimaltenango, un mes nos preparaban y el otro salíamos a la montaña. Durante los recorridos dormíamos en las cuevas. Durante el viaje sufríamos hambre y sed* (E5-Marcos).

Marcos llevaba cuatro años de participar en la guerrilla cuando decide contraer matrimonio y estabilizarse en un solo lugar. Así vive tres años en la aldea Chinapemech y cuando pasaban soldados del Ejército de Guatemala a hacer preguntas, negaban cualquier vínculo con los guerrilleros.

Siempre pasaban los soldados preguntando por los comunismos, pero les decíamos con toda seriedad que no vimos nada. Porque si nos veían con temor, allí mismo nos mataban. Cuando estuve tres años en mi casa, inicié a cultivar, pero todo lo arrancaban los soldados y eso me enojaba, porque nos dejaban sin comida. Entonces decidí irme de nuevo a la guerrilla, estuve tres años más, allí me di cuenta del mal que nos hicieron los ladinos o los que tienen dinero. Llegamos a comprender que el cerro nos ha abandonado y lo que hacíamos fue buscar copal y estoraque para pedirle perdón. Allí se abrieron nuestros ojos, y el cerro nos ayudó a que los soldados se alejaran de nosotros, allí me di cuenta que la bendición del cerro se recibe con la petición (E5-Marcos).

Pero la vida en las montañas era muy difícil y el grupo de personas con las que se movilizaba Marcos decide pedirle al alcalde municipal que les permita regresar de nuevo al municipio de Chisec.

En mi grupo éramos 200 personas, con hombres, mujeres y niños. Como en ese entonces ya había recibido mis cursos en la guerrilla, me sentí capaz de defenderme y ser yo quien diera la cara por esa gente, y así les llevé una carta a los soldados que estaban frente a la alcaldía municipal de Chisec, no sin antes que mi padre y otros ancianos quemaran copal, candelas y estoraque para que no me hicieran nada los soldados (E5-Marcos).

El alcalde municipal, a nombre del Ejército, otorga el permiso para que la población que vivía en la montaña retornara al municipio, no sin antes condicionarlos a unirse a las PAC (Patrullas de Autodefensa Civil). Así es como la familia de Marcos decide asentarse en la aldea Canaan. Luego de unos años de vivir nuevamente en Chisec, Marcos tiene un sueño en donde un hombre le mostraba unos *palitos* y le decía:

Quiero que los ordenes, y cuando me los daba se me caían todos, entonces me decía "a veces quieres entregar tu ofrenda pero no lo haces, ahora si quieres ir con nosotros tenés que sacrificarte y no tocar a tu esposa". Cuando me levanté comprendí que los palitos eran candelas y planifiqué cinco viajes para entregar mi ofrenda. En mi primer viaje fui a Chicoy, el segundo a Kaminal Juyú, el tercero a Chicoy nuevamente, el cuarto a Tierra Blanca y el quinto a Belenju Lanquín. Allí me di cuenta que había abandonado a mi famila y mi trabajo por ir a predicar como ministro, leyendo la Biblia día a día, terminé leyendo dos Bibilias completas y me sentí igual, me di cuenta que eso no es nuestro y desde allí empecé a participar en Oxlajuj Ajpop, en la capital. Cuando la gente se enteró de mis asuntos se quejaron en la parroquia y me sacaron. Ahora ya no soy ministro y asisto a la Organización Espiritual 13 N'oj en el departamento de Petén y Fray Bartolomé de las Casas. Allí aprendo a identificar quien soy porque se discuten las costumbres que se han ido desvalorizando por las iglesias que existen. Por ejemplo, acá en Canaan hay 7 iglesias evangélicas (E5-Marcos).

1.9 Fuego en la casa del *Ajaw I'x*

Ixmukane, la *sik'ol na'leb' Q'eqchi'*, siguió las recomendaciones de sus mayores y limpió su camino para poder trabajar en esta investigación, tenía muy claro que ella misma debía preparase, limpiarse y respetarse, porque todo es sagrado. Al llegar al lugar donde iniciarían el trabajo, el abuelo guía le recomendó a ella y a otra investigadora que la acompañaba:

[...] *"no toquen nada porque aquí, en este lugar, dejan cualquier cosa y algo les puede pasar, solo yo vine preparado para hacerlo". Nos mandó a desatar el estoraque, ocote, candelas y otros. Y cuando estaba listo el lugar nos preguntó cual era nuestro propósito; la otra compañera contestó que era para investigar en el municipio de Chisec y San Juan Chamelco. "Para ese trabajo es muy bueno que hayan pensado iniciar con una ceremonia", dijo el abuelo, "porque es un tema muy delicado eso de meterse en territorio q'eqchi'eb y ha sido bueno venir a esta cueva de Chitul, porque es un lugar muy importante y donde se encuentra el Ajaw I'x, el jaguar de los tres altares". Prendieron las candelas que están en el centro y el abuelo invocó el Ajaw N'oj, padre de la sabiduría y el conocimiento, luego de un rato el sagrado fuego se elevó en lo alto. Así fue con cada uno de los 20 días invocados y cuando terminó la ceremonia giramos 4 veces alrededor del fuego y éste se elevaba más alto todavía. Cuando se despidieron del fuego y del altar fue impresionante, el fuego subió a lo más alto y ahí mismo desapareció. "No se asusten", dijo el guía feliz, "en esta ceremonia estuvo presente el Ajaw y el espíritu de nuestros abuelos"* [...] (DM5).

1.10 Un cerro alzado

En *Chixot* (San Juan Comalapa), uno de los abuelos *Kaqchikel* que más sabe de los nahuales o dueños de los territorios sagrados de los mayas explica que los cerros y planicies están vivos. Ante ellos debemos pedir y saber doblar nuestras rodillas, en esos sitios son ellos quienes nos pueden dar fuerza y fortaleza. Junto a estos lugares

es que debemos celebrar nuestros rituales para las cosechas y también para evitar que haya violencia en nuestros hogares y en nuestro país. Estos son lugares antiguos donde y desde siempre, se pide por la vida. Hay más lugares,

> [...] *está otro por las planicies de "Chi Yo'ol" ahí están los "B'alo", también hay aquí en la bajada de "T'asb'alaj" ese cerro está vivo, y dentro del gran problema que pasamos en la violencia este cerro sí se levantó, porque existen las fuerzas pero nosotros no sabemos pedir y no sabemos trabajarlo, así como dice mi difunto abuelo que no sabemos hincarnos para pedir, ya que aquí hay muchos cerros y planicies que están vivos aquí, eso lo que sé y no todo le voy a decir* [...] (DI4).

1.11 Rezador de piedras

Allá en *Pwaqil* (San José Poaquil), "[...] por un caminito que sube por la montaña, vive él y las paredes de su casa son de *aj* (caña), su nombre es Feliciano y tiene 89 años [...]" (DM3). Es un importante *ajq'ij Kaqchikel:*

> [...] *Su altar, es una mesa grande, también tiene a un lado una mesa pequeña, una silla donde exclusivamente él se sienta y a un lado una banca. Son tres troncos con una tabla. En la mesa grande o altar mayor tiene las imágenes de varios santos católicos, como San Antonio, un cuadro de San Luis, un cuadro pequeño de San Simón y en una urna pequeña de madera tiene un bulto de San Simón* [Maximón]. *En la casa hay pino regado y está bien seco, también hay varias limas; debajo de la mesa hay rostros de piedra, pintados recientemente, según don Feliciano son piedras que le pidieron vivir con él. Son dones e intercesores ante Dios, son Ruk'u'x, la esencia de las cosas, son en total cinco piedras, hay otras piedras más pequeñas, bien ordenadas en un solo sector, y las utiliza para su ceremonias. En su mesa pequeña tiene, una bolsa cerrada, que contiene varias piedras pequeñas y cada piedra tiene un significado y es Ruk'u'x* [esencia] *de una 'cosa' en particular* (DM3).

Al abuelo Feliciano lo visitan personas de todas las comunidades para pedirle su ayuda, para resolver diferentes conflictos, para curar enfermedades. Él receta medicina natural maya y, de acuerdo a cada caso, recurre a los intercesores o divinidades en piedra y a los santos católicos. Realiza las ceremonias y sus rituales en diferentes lugares sagrados, en las 'cofradías', en montañas y en piedras; pero dice que no fue él quien los descubrió, sino los abuelos y las abuelas más antiguas (DM3).

El abuelo Feliciano explica:

> [...] *al principio no me dedicaba a esta profesión, porque es muy difícil. Al principio encontré una de las piedras que ahora tengo, en un terreno que trabajaba, siempre soñaba que esta piedra me hablaba y me decía: 'llévame a tu casa'. En un principio no le hice caso a los sueños y dejé esta piedra en su lugar, pero después me enfermé gravemente por mucho tiempo y otro Ajq'ij le dijo a mi papá que yo tenía una tarea que realizar, que también tenía que ser Ajq'ij, y que debía trabajar para esta piedra. También dijo que se me aparecerían otras piedras, que son las compañeras, para los cuales tenía que trabajar. Finalmente, acepté el trabajo y sané totalmente, desde ese entonces me dedico a ayudar a las personas en sus dificultades. Cuando recibí el cargo me fueron entregadas mis herramientas de trabajo. Y cuando yo muera todo lo que poseo irá a manos de otro señor que ya está listo para recibirlos, que ha estado preparándose durante estos años. Este trabajo es muy delicado y uno debe siempre estar seguro de lo que hace, la experiencia es fundamental y el conocimiento profundo de los ritos, tiene que realizarse completamente con toda fe y devoción, para que la gente sane. Algunas veces con un solo ritual la gente sana, otras veces son necesarias varias sesiones. Esto dependerá de cada caso* (DM3).

2. PRÁCTICAS CURATIVAS

"Con agüita de ramitas de ruda y con flor de ceniza, durante tres o nueve mañanas, también se cura el susto".[3] Mientras, para nosotros los hechos van pasando y pasaron, y lo importante es el presente y el futuro, en la consulta médica íbamos registrando que el pasado, presente y futuro eran importantes y estaban presentes" (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005: 14). Así reflexiona este 'curador' que nació vasco, pero que se hizo maya de corazón, de larga experiencia en las comunidades y con

[3] Experiencia de Jaqolb'e con la abuela Paz de Ixtahuacán.

promotores de salud mayas, como parte de un equipo que trabajó muchos años con comunidades de población en resistencia[4], especialmente en el área de salud.

Los mayas alcanzaron -a través de la observación, la búsqueda, la sistematización, la clasificación y la experimentación- la construcción de un conocimiento amplio y profundo sobre el uso de la herbolaria. Conocimiento que se sigue usando en tratamientos específicos para curar distintas enfermedades en el ser humano. Estos conocimientos aparecen utilizados con fuerza en la vida cotidiana debido a la eficacia con que las plantas, semillas, tallos y hierbas los han curado a través de los siglos.[5] Jaqolb'e explica que las mujeres y los hombres mayas comen, y también se curan, con hojas, flores, semillas, cortezas, ramas, raíces, savia, cogollos, pistilos, pétalos, jugos, frutas, espinas y resinas. Los usos de las plantas medicinales y su aplicación son muy amplios y cotidianos. Existe el conocimiento del poder de las plantas, el poder de las piedras y también hay animales para la curación. Se sabe que las enfermedades entran en los cuerpos y de allí hay que sacarlas. Las prácticas curativas o médicas van surgiendo de acuerdo a lo que los *tajwalil* o nahuales van iluminando en los especialistas mayas y es a ellos que se recurre en la mayoría de los casos; porque se les tiene más confianza que a los médicos modernos, pero especialmente porque la mayoría de las personas no tiene dinero para pagar una consulta y comprar la medicina.[6]

Entre los mayas, las plantas, los minerales y los animales tienen poder y formas de comunicarse. Quién puede curar o acceder al uso de esos poderes es porque tiene la capacidad de comunicarse con ellos y entender lo que son capaces de hacer, tanto en el cuerpo, como en la mente, el espíritu y el entorno de los seres humanos. Observamos que existe una forma de comunicación entre personas y seres vegetales, minerales y animales. El desarrollo de esta forma de comunicación ha requerido de procesos de observación y de sistematización, que permiten a los y las especialistas que se les revelen sus poderes curativos o de otro tipo. El conocimiento de las propiedades de estos seres con poder indica observación sistemática, acumulación de datos durante largos períodos de tiempo, desarrollo de esquemas clasificatorios y capacidad de síntesis[7], que resultan de interpretaciones, reflexiones, aplicaciones y comprobaciones de la eficacia de esas propiedades. Se

---

[4] Las comunidades de población en resistencia surgen en el contexto de la guerra interna, al negarse la población civil a someterse a los planes militares del Estado guatemalteco y la oligarquía; en 1983, "[...] el Ejército logró avanzar en el control de algunas áreas, y reconstruyó doce aldeas en la zona Ixil; asimismo, se inició la construcción de la carretera Nebaj-Tzalbal-Salquil. El general Mejía Víctores inauguró la aldea modelo de Acul, con sobrevivientes de Chuatuj, Xexuxcap (k'iches') Acul y Río Azul. Según el Ejército ya estaba bajo su control esta población desplazada: en Nebaj, 2,700 (400 viudas y 28 huérfanos) y en La Perla, 1,282. Por otro lado, la población desplazada en la montaña se asentó en el área de Amajchel. La violencia masiva continuó. En los tres primeros meses de 1984, se registraron quince masacres con 296 muertos, destacando los bombardeos masivos de áreas pobladas por campesinos refugiados. También durante este año, producto de los ataques del Ejército guatemalteco y del consiguiente desplazamiento de los campamentos de refugiados en México, miles de ellos se regresaron al país y aumentó la población de las CPR (Comunidades de Población en Resistencia) en el Ixcán" (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG- (1998-3: 233).

[5] Entre el pueblo maya (con otros términos) y los nahuas prehispánicos, el chamán especializado en la medicina era llamado ticita, 'el que practica la medicina (ticiotl)'. Se dice que era un curandero con experiencia en hierbas, eméticos y toda clase de pociones, así como en incisiones, y también podía provocar enfermedades y seducir mujeres para embrujarlas. Tenía muchas subespecialidades, entre las cuales estaban la de paini, un chamán adivino, especializado en el uso de alucinógenos, propiamente un médico de enfermedades del espíritu. Estos curanderos pasaban por iniciaciones religiosas, que consistían en morir y bajar al inframundo, donde recibían instrucción médica, el conocimiento de los diagnósticos, de los instrumentos para curar y de las hierbas sagradas. Para diagnosticar usaban la adivinación, que se realizaba de distintas formas: mediante nudos y cuerdas, granos de maíz, agua, el calendario ritual, agüeros, interpretaciones de sueños e ingestión de plantas alucinógenas y psicoactivas en general: hongos, peyote, ololiuhqui, tlápatl, toloache, estafiate y, sobretodo, picietl o tabaco. El intérprete de alucinaciones fue el paini, 'el que bebe un brebaje'; el que ingería los alucinógenos y luego diagnosticaba, o bien hacía beber la hierba sagrada al paciente. Las enfermedades que inducían a consultar al paini eran muy largas y penosas, que se atribuían a hechizo. Los textos mencionan, por ejemplo, susto, angustia y 'náusea en el corazón'. El propio enfermo, al beber el alucinógeno, daba la señal de donde estaba la enfermedad" (De la Garza, 1998: 2).

[6] "Guatemala es un país de pobreza, de carencias e inercias institucionales incapaces de remediarlas. Pero son las regiones con mayor densidad de población indígena las que sufren la mayor pobreza y pobreza extrema, las peores carencias de medios de vida y el mayor retraso institucional en dar respuesta a los problemas. Las tasas de mortalidad infantil, de mortalidad materna, de morbilidad materno-infantil, de desnutrición, de parasitismo, de enfermedades infecto-contagiosas, son en las comunidades indígenas las más altas del país. Los servicios públicos de agua potable, puestos y centros de salud, son recientes en esas comunidades y deficientes. Las autoridades de salud hasta recientemente han tomado medidas para que haya personal capaz de comunicarse con los usuarios en sus propios idiomas" (Palma, 2006-2: 20).

[7] "*Todo sirve*. [...] había algún ordenamiento de la información, de la articulación e integración de conocimientos de diversas procedencias, lo cual, de una manera visual, se comparaba al ordenamiento de la ropa en la casa. Mientras unos tienen cajones en los armarios, en donde se separa la ropa interior, de las camisetas, camisas, zapatos...y cada cosa tiene su sitio, en las comunidades campesinas todo lo cuelgan de un lazo que atraviesa el cuarto (menos los zapatos) y se visualiza de un golpe, toda la ropa, o va a un costal en donde se puede encontrar todo, desde un zapato a una cuchara, pasando por toda la ropa y además sirve de almohada. Esa forma de ordenar, cada quien a su manera, porque cada cosa tiene su lugar, porque está visible en el lazo, o porque todo está en el costal...nos sugería formas de ordenar los conocimientos que nos podían llevar a comprender el *todo sirve*".

La dulzura en la mirada de la abuela Ixsastal nos transmite el conocimiento y la sistematización de nuestra medicina maya.
Foto por Lucrecia García

requiere, a su vez, de técnicas y metodologías, tanto para el uso de los conocimientos, como para su transmisión de generación en generación. No obstante, los especialistas pueden haber sido 'enseñados' en esos conocimientos a través de sueños, revelaciones y entrega de dones, por parte de los dueños y nahuales de los seres de la naturaleza. Mediante el entrenamiento práctico, penetran en la especialidad de su don, usándolo en prácticas que combinan el saber acumulado y transmitido a ellos por otros especialistas, junto con las revelaciones obtenidas de acuerdo a su particular experiencia y las indicaciones de su nahual.[8] Entre los *q'eqchi'eb'* cuando alguien enferma hay que saber:

> [...] *si es una enfermedad natural o corriente o si es una enfermedad provocada o hecha, entonces el curandero le dice al enfermo cual de las dos es la causa de la enfermedad y cual es el procedimiento para el tratamiento, pero lo que regularmente hace el curandero es rezar sobre la persona enferma* (M6).

Y más que enfermedades, los padecimientos son concebidos como desequilibrios corporales; una persona está sana cuando su cuerpo se encuentra en un estado de equilibrio entre el frío y el calor, o cuando la energía corporal no se ha visto afectada por otra energía externa.

[8] "[...] como la palabra nagual ha sufrido varios cambios de sentido a través de los siglos, empezando por la tergiversación que de ella hicieron los frailes españoles en la Colonia, aquí les llamaremos chamanes, palabra siberiana que ha adquirido un carácter universal. En la tradición mesoamericana prehispánica: [...] el chamán puede 'ver' todo lo que los demás no ven, lo cual es sinónimo de conocer; es capaz de subir al cielo, bajar al inframundo y recorrer largas distancias en unos cuantos segundos, asimismo de comunicarse con los dioses, con los muertos, con los espíritus de otros hombres vivos y con su propio alter ego animal. También tiene la facultad de transformarse en animales, en líquidos vitales (como la sangre) y en fenómenos naturales (como los rayos, las bolas de fuego o los cometas); puede dominar las fuerzas de la naturaleza (como el granizo) y, sobretodo, puede 'ver' la causa de las enfermedades y propiciar mágicamente las curaciones. Los chamanes fueron y son los conocedores e intérpretes de sueños y quienes manejan los productos psicoactivos (plantas sagradas y bebidas embriagantes) para comunicarse con lo sagrado y para las prácticas curativas y de adivinación" (De la Garza, 1998:1) .http://www.drogasmexico.org/texto.php?aid=37

2.1 Enfermedades, tratamientos y curaciones

En San Juan Atitán[9] son las abuelas y los abuelos quienes aún practican la curación con las plantas, Francisca Díaz una de estas abuelas, explica: [...] yo preparo un cocimiento que es de pimienta, clavo, (especia), bálsan o cáscara de un árbol, hierbabuena, manzanilla y una esencia para "destapar" el aire acumulado en el estómago de la beba (recién nacida), el cocimiento se aplica de boca a boca [...]" Esto significa que la curadora macera en su boca la medicina y se la pasa a la paciente (DI1). La nieta de Francisca fue abandonada por el esposo, entonces ella regresó en muy malas condiciones con sus abuelos y a punto de dar a luz, Francisca la atendió. Coció manzanilla y se la hizo tomar, luego usó aceite de oliva para frotarle todo el vientre y le calentó todo su cuerpo; después de un 'buen rato' de trabajo, dio a luz a su bebé. "La familia toda estaba muy apenada porque ella estaba ya a punto de morir [...]" (DI1). En el área *Mam*, el *xaq ixa* (ajenjo) es utilizado para curar enfermedades estomacales como la diarrea y los cólicos menstruales; el *senajpu'* (valeriana), utilizado como tranquilizante para los nervios y para el tratamiento de la caries dental; el guaramo para curar la tos ferina; el hinojo para aliviar dolores de posparto en las mujeres y cólicos en los recién nacidos; el *ta'lajil txaq tzaj bix txmakl txokm*, para la tos ferina; el *tje' xja'w b'iẍ b'ech* Santa María o cola de tacuacín, como un tratamiento para ayudar a las mujeres a dar a luz cuando existen problemas en el parto; el cogollo de ciprés, la anona con saúco y el aliso, para detener flujos hemorrágicos en las mujeres después del parto; para esterilizar a la mujer se utiliza un té de semilla de aguacate; el *xjojatze'*, es un antibiótico natural que se coloca sobre heridas infectadas o gangrenas; el *xaq xq'is o xq'ixan*, utilizado para curar dolores de estómago, dolores del posparto y casos de migraña (M1). La mayoría de estos tratamientos se suministran en forma de té o infusión.

Entre los *q'emam* hay plantas que se usan para hacer jabón, entre ellas:

> [...] *Txe' Chemsin o güisquilillo de monte, el Txe' q'e'n, no se sabe que planta es, el Saq Tx'ian o bledo de perro y el Ch'upich o amol, luego el jabón de los mos* [la gente ladina] *era el jabón de coche* [cerdo]. *El jabón de coche es negro y está hecho a base de plantas y grasa de animales. Entre los animales curativos también están el tacuacín y su carne es usada por las comadronas cuando hay algún parto difícil. Se da un cocimiento de carne de este animal y luego con oraciones 'especiales' y nombres 'especiales' que se invocan, la comadrona hace su trabajo y así el bebé toma su posición normal de nacimiento. El chiquirín es otro de los animales que se comen para aprender a hablar bien, cuando un niño se retrasa en hablar, el chiquirín se escucha en los días de verano de marzo y abril; en Mam lo llaman witris.*[10] *La carne y cola de xo'j* [coyote en *Mam*] *es para la jiq* [tos ferina]. *Le dan de tomar al niño un cocimiento de carne de coyote por varios días y esto ayuda a relajar los bronquios. La xhq'u'n* [tijereta] *es otro animal curativo; se tuestan los huesos de esta ave y junto con cocimientos de otros zacates se toma para las quebraduras o zafaduras de huesos, lo que hace que se unan los huesos rotos* (I1).

Una huesera *Kaqchikel* explica:

> *Del pino sale la trementina, cuando se corta el tronco, de allí sale la trementina. Esta se calienta un poco y sobre un trapo se le hecha sobre el lugar de la fractura. Esto se encuentra sólo en tierra fría, allá de donde soy se encuentra la trementina que sale de los grandes árboles. Cuando la fractura ya sanó, la trementina se despega rápido del cuerpo, y si todavía no se ha curado se queda pegada en el cuerpo* (E3-Cruz).

Algunas aves también tienen propiedades curativas, en San Juan Atitán: "[...] hay uno que sirve para quitar los mezquinos (verrugas) o *xpit* en *Mam*, y se llama *tzko'k*, cuando alguien tiene estos mezquinos se frotan unos granos de maíz, nixtamal, masa o semillas en la parte donde están, luego a este pájaro se le tira lo frotado y de repente que ya se le han quitado a uno [...] (DI1).

---

[9] San Juan Atitán es un pueblo *Mam* situado en los Cuchumatanes, recordemos que, "entre los años 1520 y 1680, la población indígena de la región de los Cuchumatanes, en los actuales departamentos de Huehuetenango, Totonicapán y Quiché, se redujo aproximadamente de 260,000 a sólo 16,000 personas. La disminución fue catastrófica. La población indígena no había desarrollado defensas para las enfermedades como el sarampión, paperas, peste, viruela y esto unido a la desnutrición y a las condiciones de sobreexplotación impuestas por los conquistadores, provocó casi la desaparición de la población, dado que la mortalidad fue extremadamente alta" (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005: 49).

[10] Pero así como el witris es un animal que ayuda a hablar bien, pueden pasar otras cosas y así, "[...] los dioses del inframundo se aparecen a los hombres en forma de seres maléficos, como serpientes, hormigas, arco iris, el sombrerón, la xtabay y el moo-tancaz (perico-agarrador), que deambulan por las noches para dañar a los hombres con graves enfermedades. También son causas de enfermedad las influencias del signo del calendario ritual, las alteraciones del equilibrio corporal (por ejemplo el desacomodo del tipté (órgano rector del funcionamiento del cuerpo) y las emociones fuertes, como el susto, el enojo, la tristeza o la vergüenza (azareo). Cuando el espíritu se halla separado del cuerpo; es decir en el estado de sueño o durante el orgasmo, es mucho más susceptible de contraer enfermedades, pues se encuentra a merced de fuerzas nocturnas y maléficas. Por ejemplo, un muerto puede presentarse en el sueño y enfermarlo de susto" (De la Garza, 1998:4).

Las abuelas ayudan a las nietas
a equilibrar la energía
cuando sus nietos y nietas
se enferman.
Foto por Rafael López

"Milagrosos árboles, ellos tienen su nahual, tienen su corazón, así como nosotros tenemos un nahual en nuestras vidas, también las plantas, los árboles tienen sus nahuales. Me da mucha pena cuando escucho que un hermano se fue, se fue, se enfermó y se fue, es muy triste, porque podemos decir que naturalmente hay formas de curarse" (DI3).[11] El *Matx'*, árbol sagrado de Santa Bárbara, está rodeado de plantas curadoras, Ixky'echoj Pi'ẍ Ka'mj, *sik'olnaleb' Mam*, las describe:

> [...] *tenemos allí la propia cáscara del Matx'* [un encino abuelo] *que sirve para lavar los riñones, las hojas de saúco y las flores sirven para la gripe y la tos, el chichicaste para calambres, dolor de los pies, de cabeza y reumatismo. Se encuentra el chunixh, que es una hierba muy vitaminosa, pero en la parte que está vacío o sea en el tallo, se acumula una cantidad de agua y antes las personas lo utilizaban para tomar cuando no había agua. Lo que no sabían era que lo que estaban tomando es una medicina. La su'ẍ* [flor de muerto] *sirve para insecticidas, pesticidas y para las siembras de las personas, también se utiliza como desinfectante para los animales domésticos. Xlaqtx'yan también es una hierba que comen la gente en las comunidades, pero sólo el tallo más tierno, también lo utilizan para jabón, para lavar ropa. Hay una planta que se parece al tzunk', que se utiliza para el dolor de estómago. También hay hierba mora que contiene vitamina y hierro* (DM2). [Todas estas plantas de vida crecen en el sitio sagrado del *Matx'*].

Ixsastal sonríe al hablar de la medicina maya, "[...] si te hablara sobre las plantas medicinales, nos tomaría meses y meses, ya que son tantas y muy efectivas" (M7). En Chichicastenango la población *K'iche'* utiliza con frecuencia sus conocimientos en prácticas curativas. Trabajan con diversas plantas para restablecer su salud; acudiendo primero a las plantas medicinales que ellos mismos siembran en el patio de sus casas y en caso de no mejorar, entonces llevan al enfermo al centro de salud o a alguna clínica privada. "La medicina natural maya es practicada en primera instancia por algún miembro de la familia, luego por una comadrona o curandero y la curación siempre es acompañada por alguna oración" (M7). Normalmente en *Chuwila* (Chichicastenango) usan ruda, chilca y saúco para la curación del mal de ojo. El apazote se utiliza como antibiótico y para cicatrizar heridas, también como desparasitante y para retorcijones (dolores fuertes de estómago). La hierbabuena, el pericón y la manzanilla para dolores de estómago. La sábila para la caída del pelo, para la gastritis y la desinflamación de las amígdalas. El llantén se usa para aliviar la gastritis y las hojas de naranja para problemas del corazón. En Chichicastenango, las señoras *K'iche'* son expertas en la medicina natural. "Los guías espirituales también realizan prácticas curativas, lo hacen a través de rezos, de rituales en los que 'aplican huevo', de ofrendas al *Ajaw* y ceremonias de reconciliación entre los familiares y con el *Ajaw.* Deben buscar la aceptación de alguna culpa y propiciar el respectivo arrepentimiento"[12] (M7). El *pom che'* es utilizado para curar la disentería; la anona es buena para la diarrea; el té de jícara para la fiebre; el anís para los cólicos infantiles; el eneldo se utiliza como tranquilizante para los nervios y la manzanilla para las infecciones de garganta y fiebre (M8). En Chichicastenango, otra abuela *ajq'ij* comenta que el apazote elimina las inflamaciones y es utilizado como cicatrizante; el cilantro cura enfermedades gastrointestinales (diarrea, gastritis, parásitos); las hojas y la corteza del encino sirven para los problemas gastrointestinales, alivia los cólicos e inflamaciones de la

---

[11] En la realidad multidimensional de el pueblo maya, donde los árboles tienen su nahual y las personas también pueden ser minerales, no es extraño que, "[...] los males del espíritu llegan a manifestarse como delirios, afasias, melancolías, irritabilidad, mal erótico, depresión y locura, entre otras formas; pero también afectan al cuerpo, que sufre fiebre, hichazones, dolores, urticarias, ahogos, etc., capaces de producir incluso la muerte. La más común de las enfermedades del espíritu es la 'pérdida del alma'. Es posible extraviar el alma de diversas maneras, pero sobretodo por 'espanto' o 'susto', por un accidente o por 'mal echado' por un enemigo. Se piensa que el alma se sale y es capturada por los espíritus guardianes de la tierra, los ríos, los bosques, por los seres del inframundo o por los malos 'aires', que son entidades maléficas con voluntad" (De la Garza, 1998:4).

[12] "Para un médico de formación biomédica, donde la cronología de la vida y de las enfermedades son lineales, era incomprensible que en el motivo de la consulta estuvieran la caída del árbol (que pasó 20 años atrás), el sarampión (sufrido en la infancia), la tristeza por la muerte de un familiar, un absceso en la nalga, una tos, calentura por la noche, el dolor de cintura y del brazo derecho, y que antes no le pasaba pero ahorita sí. Además tenía reumatismo, que luego comprendía que todavía no lo tenía a sus 50 años, pero que lo iba a tener cuando fuera más mayor, pues eso les pasaba a los ancianos. Al principio, estas incomprensiones nos explicábamos en que lo limitado del castellano, *la castilla*, de algunas de estas personas no les permitía más que hablar en presente, hablar en infinitivo...pero tras años de ceguera, 'me cayó el veinte' y pude comprender que el significado era otro. No era posible entender el presente sin entender el pasado, no era posible entender el motivo actual de consulta sin entender los antecedentes, pero además el futuro se proyectaba haciéndose presente a través de las enfermedades que temía iba a tener. El futuro no eran proyectos, estaban presentes a través de las experiencias personales, familiares y comunitarias. Todo es vivido como presente, como parte de esa historia personal e incluso comunitaria que cada quien carga y sin cuyas hstorias 'no me reconozco' y sin las cuales, los otros 'no me pueden entender' y en donde la enfermedad no es un episodio puntual, transitorio, sino una parte sustancial de la visión integral de la vida" (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005:15).

Diálogos con el tz'ite'.
Foto por Sergio Mendizábal

menstruación, para la anemia, el resfrío y el susto. También pueden ser útiles para desinfectar las heridas; la granadilla cura el susto, problemas respiratorios y la anemia; las hojas y las flores de la jacaranda son utilizadas para combatir bacterias y amebas; el jugo de limón es utilizado para la curación de enfermedades respiratorias, la fiebre y como cicatrizante (DI7).

Los curanderos *k'iche'ab'* curan los piquetes de la araña negra venenosa, usando excremento humano como antídoto.

> [...] *Reiniciamos el trabajo, a él le interesa que quede rodeado de piedras el patio y jalamos más piedrín y él me dice que debo de tener cuidado con una araña negra que es muy venenosa para las personas, y yo le pregunto que pasa si alguien es atacado por esta araña y él me dice que para curar a una persona es de darle excremento de persona, cocido con canela y, colado, se le da de tomar a la persona y esto es un remedio efectivo* (DI8).

Pero también la medicina alópata es utilizada entre las familias mayas, "[...] Isabel dice que al llegar notó a su mamá con cierta dolencia, pero que inmediatamente le hizo tomar una pastilla de ibuprofeno y que al instante se le quitó el dolor y ya podía comer con tranquilidad" (DI8). Así, dentro de los *q'eqchi'eb'* se utiliza el *k'isk'im*, una planta que es utilizada con frecuencia para curar la fiebre del cuerpo, el jugo de limón para curar los nervios y la tensión, la hierbabuena para curar infecciones intestinales, entre otros (DM6).

También en Chisec se combinan y hasta se mezclan las diferentes formas de curación, las de la medicina maya y las de la occidental, así, mezcladas y combinadas se encuentran las causas de las enfermedades. No obstante, Ixmukane entiende, luego de su experiencia con varias abuelos y abuelas *q'eqchi'eb'*, que para curar enfermedades, "los mayas necesitaban primero establecer

Las abuelas y los abuelos interpretan el lenguaje de las plantas curativas.
Foto por Sergio Mendizábal

sus causas claramente, una vez las descubrían, se procedía al tratamiento adecuado, por ejemplo, si se determinaba que la causa de una enfermedad era una ofensa a las deidades, se requería que el enfermo confesara su culpa y cumpliera una penitencia" (M5). Esta voluntad de búsqueda de 'la raíz' de la enfermedad es compartida por las diferentes etnias mayas.[13] En Chisec, a instancias del Centro de Salud, se están formando grupos de 'comadrones' (hombres) y este punto es importante porque amplía el alcance del programa de atención a la salud de las mujeres, pero también problemático, porque enfrenta reticencias tanto de hombres como de mujeres (DM5). Don Marcos cura la tos así:

> *La culebra es medicina para el awas, se recoge los huesos y la piel que a veces deja en el río y se pasa encima del niño para que se cura. Al igual la cáscara de la tortuga sirve para la tos* (E5-Marcos).

Entre los *q'eqchi'eb'* se sabe que el tacuacín sirve para curar la tos y que cuando canta el tecolote es señal de muerte (DM6). "La comadreja es buena para curar la impotencia sexual del hombre y el zorrillo para alejar toda clase de enfermedad. Primero se le debe de quitar el almizcle y colgar en las entrada de la casa y así no hay mal que entre a la vivienda, sea este natural o provocado [...]" (DM6). Entre los *kaqchikela'*:

> [...] *hay dos clases de frutos que da el ciprés y el eucalipto. Está el macho, está la hembra y la que más trabaja y mejor cura es la hembra. El eucalipto que tiene las hojas bien redondas cura la tuberculosis, se pone a cocer junto con tres hojas de pino rojo. El pino hay de tres clases, el rojo, el blanco y el perro, entonces del pino rojo se tienen que hechas tres puntas y después si quiere, una hojas de naranja o de lima y se lo toma, tiene que ser bien caliente* (DI3).

[13] "Los mayas y los nahuas siguen considerando que hay un buen número de enfermedades ocasionadas por energías y seres sobrenaturales. Pervive también la idea de que las patologías dependen de la conducta de los hombres, quienes al transgredir las normas sociales y morales ocasionan el enojo de los dioses. El castigo puede consistir en que las deidades ancestrales dejan fuera de su protección al compañero animal y éste se queda vagando solo y perdido en el monte, a merced de cualquier ser maligno que puede devorarlo o destruirlo (De la Garza, 1998: 3, 4).

En *Chixot* (San Juan Comalapa) las enfermedades más comunes y a las cuales atienden las curadoras mayas, son: el mal de ojo, el susto, el empacho, la infección de ojo, la fiebre o calentura. Para estas enfermedades se usan plantas medicinales y a través de la curadora o 'llamadora' se prepara la medicina para curar al paciente. En la curación del mal de ojo se usan urara (ruda), chilca, limón, *chiwlajq'os*, el *tunay che'* (saúco). Para curar animales se usan plantas como la grama. También la panela con masa, el agua, la saliva de perro, el limón con agua para la gripe de los pollos y la trementina. Los perros, pollos, chompipes y patos son curados con estas plantas medicinales en caso de gripe. En los caso de quebradura de huesos, regularmente se usa la trementina y se le aplica en el lugar donde está la fractura, "dejando como enyesado el animal" (M4). El *ajq'ij Mam*, don Jacinto, cura a través de la práctica del semisoplido o aliento, cura esguinces, calambres musculares, quemaduras y otros dolores musculares. Usa el *maẍ* o tabaco como tranquilizante, el *xwiq'al b'aq* para las quebraduras o zafaduras, pero además de estas plantas, también presta la boca de Jesús, los ojos de la Virgen María, para lograr una mejor aplicación y cura de las enfermedades (E1-Jacinto). Una comadrona *Kaqchikel* explica que:

> [...] *el saúco se utiliza cuando los niños tienen calentura en los ojos o cuando tienen los ojos irritados, entonces se les hecha el agua que lleva el palo de saúco, antes de acostarse y en la mañana, para que refresque y reste la inflamación* (DM4).

2.2 El chuj

En Poaquil usan el temascal, que es el baño de vapor tradicional mesoamericano y que forma parte de la vida comunitaria. Se usa principalmente para el baño, pero tiene gran importancia para curar enfermedades, como parte del tratamiento después del embarazo, y para la recuperación de las mujeres después del parto. Son construcciones de adobe, aunque, en la actualidad, los hay de cemento, miden aproximadamente dos metros cuadrados y generalmente tienen un techo abovedado. En Mesoamérica, el temascal se conoce desde tiempos antiguos, en la zona maya era el'*zumpulchee'*, en náhuatl el *temazcalli*, en la zona tzeltal se conoce como *pus*, como *tuj* en *K'iche'*, *chu*, en *Q'anjob'al*, *saq* en totonaco, *xiaca* en el tajin, *huriguequa* en la zona tarasca y *chuj* en idioma *Mam*. El chuj es una de las prácticas más extendidas entre los diferentes pueblos originarios de nuestro continente, tanto que Paul Kirchhoff la utiliza como parte de los señalizadores estratégicos del área mesoamericana. Los *mamib'* dicen que en el chuj debe usarse madera de encino u otro árbol que llaman *q'eq tze'* (palo negro), también saben que la cáscara del encino es medicinal. Para estos baños se utilizan muchas plantas. Son las *yoq'el* (comadronas en *Mam*) quienes tienen este conocimiento, además cada una de estas plantas tiene su propio poder de sanación. Las plantas se preparan en té o infusión, para beber después de salir del chuj, o bien se usan en ramitas "para jalar o remover el calor hacia el cuerpo de las mujeres".

Cuando nace una criatura, se hace fuego en el chuj para que entre la parturienta con la comadrona, cuando se realiza esto, los comunitarios dicen:

> [...] *ya está aliviada la mujer* [lo que significa que ya hizo su temascal]. *El recién nacido también tiene que entrar a curarse y bañarse para que pueda tener fuerza en sus pies, veinte días tiene que estar en su convalecencia y su período de baños de temascal, será hasta entonces que dejará de entrar al temascal y cuando llega ese día, entonces se va a sembrar al niño o niña en algún ojo de agua o nacimiento de agua, o se siembra arriba, en los cerros sagrados. Al bebé le pasan candelas para llevarlo a quemar, cuando llegan los veinte días es que se hace este ritual, cuando ha cumplido su veintena, o sea su primer mes como ser humano. Entonces le hacen fiesta los familiares, comida especial, matan pollo y el anciano o abuelo quemador es el que va a sembrar al niño con la ceremonia respectiva* (M1).

En las ceremonias de siembra del niño o de la niña[14], también se utilizan plantas, ya sean secas o frescas, o bien resinas, ya que el olor es la comida del *Ajaw* y seguramente al dueño de la enfermedad le gusta el aroma de las plantas. En *Chuwila:*

> [...] *antes le ponían una pita al ombligo y lo amarraban en el cuello del bebé para que se cayera luego. Cuando el ombligo se caía, lo amarraban a un azadón o hacha si era varón y a una piedra de moler si era mujer* (E7-Ixsastal).

[14] Esta ceremonia maya se describe en el capítulo 2 de este texto.

Dijo la abuela:
"prendamos fuego,
entremos al chuj,
porque ya nos cansamos,
voy a calentar un poco
mis pies en el chuj".
Foto por Lucrecia García

El uso del chuj también es para lograr relajación, descanso y un estado de ánimo dispuesto a la espiritualidad. El abuelo José, cuando era niño, acompañaba a su abuela a visitar a su tía en Tuj Chok, Santiago Chimaltenango, en Huhuetenango.

> *Cuando mi abuela llegaba con su hija, su yerno preparaba el chuj. Ellos decían: "¿ya viniste mama?", "ya vine a verlos", decía ella. "Que bueno, chjonte* [gracias]*" se decían. Entonces mi abuela decía, "pongamos nuestra olla con frijol, pongamos nuestro k'ux i'ë* [a cocer nuestros elotes]*". Era época de milpa. Para ese entonces yo ya era ma tij qin* [grande]*. Mi abuela decía: "prendamos fuego, entremos al chuj, porque ya nos cansamos, voy a calentar un poco mis pies en el chuj", dijo mi abuela. Cuando mi finada abuela salía de la boca del chuj, "¡Uuuyj!", decía ella, exhalaba porque ya el fuego había penetrado en ella. "¡Mmm, njaw woxon xjal!"* [exhalaba profundamente sacando el cansancio]*. "¡U'uj!", decía cuando se asomaban a la puerta del chuj, ya se había cansado porque mucho fuego se había puesto sobre ella, había estado expuesta a la intensidad del fuego y se había bañado y al asomarse a la puerta decía: "¡U'uj! ¡Ay dios! Gracias señor porque ya salí del chuj, Chjonta nman dios, chjonta tat, gracias señor, ¡ay Dios, ay Tat!", decía. Ellos sabían agradecer cuando salían del chuj, ¡Ahhh! Sí agradecía. "Gracias nman Dios, gracias por el mañana, gracias por el pasado mañana", decía. "Jesucristo me ayudarás para no caer sobre el tab'jal chuj* [las piedras del chuj]*, ojalá no me muera en el asiento, en el rincón del chuj, así para la otra vez. Así recordaban a Dios, así era"* (E1-José).

Aunque el cansancio no se considera enfermedad, las abuelas y abuelos sí lo toman muy en cuenta ya que el agotamiento puede provocar alguna enfermedad.

2.3 El susto

En la Aldea Paley de San José Poaquil, el *sik'olnaleb'* José Luis Tzirin hacía un recorrido de investigación cuando se encontró con una curadora maya; la mujer llevaba un recipiente con incienso y varias hojas de pino en la otra mano. La anciana le indicó que regresaba del río, donde había 'curado de susto' a un niño, éste se había asustado por desobediencia y porque no se acordaba de Dios; por eso necesitaba ser curado en el río. El procedimiento de curación lo explica así:

> [...] *hay que ir tres veces al río para que a través de él se lleve la enfermedad y recupere la salud. Se llevan candelas, incienso, frutas, como naranjas, bananos y otros, flores y pétalos de rosas. Se prenden las candelas a la orilla del río y se pasa incienso en todo el lugar. La anciana reza pidiéndole al río que se lleve el susto y también a Dios para que sane al niño. Las flores y las frutas se le pasan por todo el cuerpo al niño luego se tiran al río. El incienso también trata de realizar una limpia en el cuerpo del niño. La tercera y última vez se lleva comida como: huevos duros y ch'ereb'an,* [tomate molido en la piedra] *o caldo de pollo, se invita a otros niños para que coman todos y los familiares del niño. Con este rito el niño se cura del susto* (DM3).

De su experiencia con el susto, un *Q'eqchi'* cuenta:

> *Me ayudó otra señora que sabe llamar el espíritu o sea, sabe curar sustos. Esa señora me ayudó bastante porque me ahumó con estoraque, con un poco de cabello y no sé que más, creo que sólo eso, pero en suficiente brasa. Me ahumó hasta que yo sudé bastante; solamente tres veces lo hizo y así fue como me salvé. Y eso me lo hizo en la misma hora en que yo me asusté y era una señora muy buena, sí que sabía curar y ahora vive en la aldea Raxuhá* (I5).

En *Ilokab'*, los *k'iche'ab'* curan a las personas que se asustan y no siempre son plantas las que usan, pero siempre lo hacen de acuerdo al uso estratégico del poder del tiempo y los números sagrados. "Por ejemplo cuando una persona *Xok b'ixik*, o sea que entra en una etapa de susto o miedo, se le coloca por 13 días la clara de huevo en la cabeza. Se deja un recipiente con agua en el sereno, conteniendo 4 fichas blancas llamadas *"Säq Pwäq"*, con un marco de bronce para pesar, y esta agua se utiliza para lavar la persona y conforme se utiliza, esta persona va perdiendo los síntomas de miedo". Los *q'eqchi'eb'* recuperan el espíritu, cuando éste de alguna manera se separa de la persona o no está en equilibrio. Cuando eso sucede las personas se enferman y pueden llegar a morir. En las Cuevas de Candelaria[15] sucedió que:

[15] "En la mitología chol, las cuevas son los dominios de la deidad terrenal principal (el Dueño del Cerro de los tzotzil y otros grupos mayas), el dueño de todos los bienes terrenales a quien se le debe rogar para que permita el uso razonable de sus plantas y animales. La filosofía subyacente es que los regalos deben ser retribuidos, y que el mal habrá de volverse contra quienes lo practiquen. Continúan realizándose ofrendas en el interior de las cuevas para tener éxito en la cacería y en algunos otros menesteres (Josserand y Hopkins, 1996:1).

[...] *de repente vi a Glendy bajo el agua y Francisco empezó a buscar pero bien asustados, hasta por fin la encontraron pero ya no aguantaba respirar otros llegaron a auxiliarla, eso sí nos llevó un gran susto, desde entonces Glendy empezó con que le da sueño de día, no mucho quería estudiar. Ya no comía hasta que un día su papá fue a dejar una muñequita de copal pom en vez de su sombra de la niña para que no se la lleve el agua* [...] (DI5).

Entre los *kaqchikela'* saben que el susto se cura asustando, pero también recogen la sombra de la persona para devolverla al cuerpo:

A mi hijo un día le dio k'ixwi' o susto, le pedí favor a una oyonel para que llamar su espíritu. Ello lo hizo tres veces, la primera vez, trajo siete varas de membrillo y fue al lugar donde mi hijo se asustó, allí llevó a mi niño y le dijo que se hincara, él lo hizo y ella empezó a llamar a su espíritu con las varillas de membrillo, y decía "vení, regresá, para que vas a sentir frío o calor", así gritaba la señora. La segunda vez fue en la casa, lo hizo con una olla grande, allí llamaba el espíritu de mi hijo dentro de la olla "vení, regresá, aquí te esperan". La tercera vez, prendió candelas y rezó (V3-Oscar).

En *Pwaqil*, una *oyon'el* explica:

[...] *cuando un niño o niña se asusta es el espíritu de la sangre el que se queda en ese lugar, no es el alma de la persona. Ella dice "su sangre es el que queda en el lugar". El incienso y la candela se utilizan para contentar a la sangre, para ofrecerle un aroma agradable, despertarlo y hacerle ver que se le está dando su importancia y reverencia. Que se le está tratando como se merece. Las cinco varillas de membrillo, se utilizan para asustar a la sangre, para obligarle a venir, para que sienta la insistencia y la fuerza. También se utiliza el membrillo porque es el más resistente y no se quiebra fácilmente* (E3-Cruz).

"Yo lo viví por eso doy fe", así inicia Cruz su relato sobre el susto según su propia experiencia.

Cuando yo era niña, mis papás me llevaron a una comunidad y teníamos que atravesar el río Kisaya', estaba muy crecido y caudaloso; me dijeron que cuando pasáramos sobre el río que no viera abajo, para no asustarme y pasar rápido para que no me llevara la corriente. Yo era muy pequeña y llevaba sobre mis espaldas una carga que pesaba mucho, sentía miedo y estaba casi llorando por el pesor de la carga y el miedo de atravesar por el río. De pronto, por el miedo, vi la corriente y me asusté demasiado. En los siguientes días me dio fiebre, ya no tuve ganas de comer, me puse grave. Mi tía les dijo a los demás que estaba asustada, por lo tanto tenían que curarme. Entonces compraron una escoba nueva, se llevaron algunas de mis ropas, se fueron al río Kisaya', mi papá y mi tía, otros mis familiares, mientras tanto yo estaba acostada en mi cama muy grave y otra de mis tías se quedó a vigilarme. Le dieron las siguientes instrucciones: "si la niña grita y salta en su cama, esto quiere decir que la medicina está haciendo efecto, contrariamente si no pasa nada entonces no está funcionando". De pronto estando en mi cama, sentí que me estaban pegando y grité, mi tía me preguntó que me pasaba, yo le respondí que mi mamá me estaba pegando en la espalda. A los pocos días empecé a mejorar. Me curé por completo del susto (E3-Cruz).

2.4 El *awas*

La medicina maya busca establecer diálogos entre los espíritus o dueños de la medicina con los de la enfermedad y así lograr la curación. Ixmukane dice que el *awas* no tiene traducción al español y que son las mujeres embarazadas las más propensas a sentirlo. El *awas* se adquiere desobedeciendo las normas establecidas por los ancianos, padres o los mayores y lo viven constantemente las mujeres embarazadas. "Por eso las que viven en las áreas rurales prefieran no salir mucho en la calle, porque pueden ver personas ebrios, que puede afectar al bebé, y también pueden desear cosas que no puedan comprar o no puedan comer y eso les puede asustar. El *awas* que se da comúnmente son: el *awas* del muerto, del chicharrón, del aguacate, de animales como gallina, pato, pavo, cerdo, vaca, hormigas, pescados, caracolitos, el venado tepezcuintle y otros" (M5). En otro ejemplo, la señora Cacao curó a su nieto del *awas* del quemado de la siguiente manera:

[...] *Adrián de 1 año con 3 meses se enfermó, ya no quería aceptar su leche u otro tipo de alimento, se secó y lloraba mucho. Los padres lo llevaban en el centro de salud, en clínicas privadas y por lo menos gastaron unos quinientos quetzales; cuando me di cuenta y les dije que lo que tenía era un awas de quemado y les expliqué que es lo que tenían que hacer, aunque al principio no estaban convencidos porque su religión* [evangélicos] *les impedía creerlo y hacerlo. Como querían salvar a su primogénito tuvieron que hacer la curación de esta manera. Una piedra recogieron en el río lo pusieron en el fuego hasta que se vio quemada la piedra, lo colocaron en un recipiente, luego le echaron agua encima, el vapor de la piedra olió el niño esa fue la santa curación ahí se dieron cuenta que no hicieron mayor gasto, con utilizar nuestros recursos*

naturales. Sólo se utilizó la piedra, agua y el fuego ahora el niño está muy sano (E5- Rosa).

El *ilb'il* (ojo) puede ser un *awas* y es una enfermedad sobre la cual el pueblo maya comparte conocimientos, ya que es algo que sucede con frecuencia y que además tiene su efecto sobre los recién nacidos. Esta es una enfermedad que sufren los recién nacidos y está relacionada con las distintas energías que llegan o afectan, por ejemplo 'la energía' de personas ebrias, de mujeres menstruando o de parejas que tuvieron relaciones sexuales hace poco, entre otras. Para esta enfermedad, son la comadrona o la abuela las principales encargadas de curarla, pero en caso extremo puede hacerlo otra persona. "[...] se usan huevos o la misma ave para limpiar la energía que cayó sobre el enfermo o la enferma. Esto se puede prevenir usando algo de color rojo o algo de metal" (M5). Entre los *mamib'* se sabe que esta enfermedad se puede complicar si no se atiende inmediatamente; el *ilb'il* tiene que ver con desequilibrios emocionales, energéticos y físicos, lo que abre camino para enfermedades graves. En *Chik'ajb'om* los *q'eqchi'eb'* se curan siguiendo varios pasos, primero deben entender que lo "[...] que la enfermedad pide y lo que quiere la persona para curase y si lo que necesita es tratamiento de planta, raíz o tallos. En estos casos, los diagnósticos son complicados. Ahora a los curanderos ya no los buscan con mucha frecuencia porque existen doctores, pero un doctor no puede detectar muchos tipos de enfermedades" (DM6).

Los que curan

"El trabajo de las y los terapeutas mayas es considerado como de servicio en el sentido descrito. Estas personas tienen una obligación en su comunidad asignada por el don y la misión. El cumplimiento de ese don y esa misión es la base originaria que demuestra que las y los terapeutas mayas respetan el servicio que deben prestar a su comunidad. El sentido de obligación y responsabilidad es el fundamento para que las y los terapeutas no establezcan cobros por sus servicios. Sin embargo, la tradición maya motiva a las familias a entregar bienes e incluso dinero en razón de sus posibilidades económicas, por el servicio obtenido. La compensación es una muestra de respeto de parte de las familias" (Arzú, Todosantos y Méndez, 2005: 251).

Los curanderos en *Chik'ajb'om* reciben su conocimiento de la formación que han seguido con otros especialistas, de alguien que 'conoce antes' que ellos. Durante el proceso de transmisión de conocimientos se enfatiza la abstinencia sexual que debe mantenerse mientras se aprende, pero también cuando se cura. "Los curanderos reciben una capacitación con otro curandero, pero antes de eso, si el que aprende es una persona casada, no tiene que tocar a su mujer por mucho tiempo. Si el hombre no se abstiene del sexo, se pone enfermo y se muere. No hay una escuela para eso. Los curanderos curan el susto y eso no lo cura el médico. El curandero hace oraciones y dan monte para tomar y bañarse; el curandero reza sobre el niño y lo soba" (DM6). Aquí un ejemplo de cómo atienden los curanderos:

> [...] *vino el curandero y rezó sobre el niño, luego dijo, "voy a ir a buscar medicina a la orilla del río". Cuando regresó venía con un envoltorio de monte e indicó: "báñenlo con esto y lo demás macháquenlo y lo echan en agua y que se lo tome". Y cuando le preguntamos que cuánto le debíamos, dijo,"lo que ustedes tengan en su posibilidad, yo no pido". Y se le dio cincuenta quetzales. Eso fue hace cuatro o cinco meses* (DM6).

En *Chik'ajb'om*, la costumbre no es llevar a los enfermos con los curanderos, sino que se les busca y solicita que ellos lleguen a la casa del enfermo. Cuando el curandero sale a curar, pide permiso antes de cruzar la puerta de su casa y cada quince días o cada mes, visita a la iglesia para tener protección porque, "no es nomás de curar". Para que un curandero pueda saber o detectar la enfermedad de la persona, primero se le queda viendo, luego le agarra la muñeca buscando el pulso y buscando la vena donde corre la sangre:

> [...] *porque en la mano corren trece músculos de cada brazo, seguidamente la frente y luego los pies; otras personas le piden al enfermo que además empuñe la mano y después la abra, como si estuvieran leyendo algo. Para saber si es una enfermedad natural o corriente o una enfermedad provocada o hecha* [...] (M6).

José María, un abuelo *Mam*, recomienda que al medio día no hay que andar en el monte y menos bañarse en el río, porque hay culebras venenosas como los corales, la serpiente volador y el *wotz* (cascabel). Pero es bueno encontrarse con las iguanas porque son curativas; también las serpientes que no son venenosas como el *saq lab'aj* (serpiente blanca y la *q'aq lab'aj* (sin traducción) (I2).

Él es *ajcentro*, pero enfatiza que él no hace el mal y sólo se dedica a salvar la vida de las personas. Empezó cuando tenía los cuarenta años con este trabajo; ha curado sarampión, ataques de lombrices y diarreas. Entre las plantas que ha utilizado están la manzanilla, el *xu'j q'en* (altamisa) y el *schul* (anís). Lamentablemente este conocimiento ya no se está transmitiendo a ninguno de sus hijos (E2- Sales). La señora Tuyuc, de *Chixot*, nos cuenta:

> [...] *todavía no hemos dado toda nuestra entrega, así como decimos que tenemos necesidades, así como yo que tengo muchos compromisos y a veces se me han acumulado los llamados, para hacer los temascales para partos y casi no puedo irme a las reuniones, pero como hemos dicho que con la ayuda de Dios poco a poco lo vamos a lograr* (DI4).

Albizu, Todosantos y Méndes, precisan: "Es elemental, escuchar a la gente, apreciarlos, amarlos, ganar su confianza, estar con ellos y tener tiempo para preguntar: ¿Cuáles son tus necesidades? ¿Qué podemos hacer para ayudarte?" (2005: 90).

Según Guillermo Bonfil (1994), la medicina maya mesoamericana abarca, por una parte, conocimientos y prácticas que son de dominio general y que se emplean domésticamente para el tratamiento de dolencias comunes; por otra parte, da lugar a la presencia de diversos especialistas que conservan tradiciones ancestrales para la atención de enfermedades más severas. Desde la concepción maya, muchas enfermedades se explican por la intervención de fuerzas superiores que actúan para señalar formas de conducta que se consideran inaceptables porque constituyen una transgresión a las normas que aseguran la armonía entre los seres humanos, y entre el ser humano y el universo; de ahí que el tratamiento incluya ceremonias propiciatorias y ritos prescritos por la tradición. Este es el caso del susto, el mal de ojo y el desequilibrio frío/ calor, los cuales más que una enfermedad, son considerados un desequilibrio corporal y energético que desencadena ciertos males en el cuerpo, como la anemia, la fiebre, enfermedades gastrointestinales, resfriados, etc. Tenemos entonces que: "[...] las ceremonias curativas son diversas y complejas, pero incluyen siempre la quema de copal, que es uno de los alimentos de los dioses; oraciones donde se pide el perdón y la devolución de la salud o el alma perdida; exhortaciones al cuerpo enfermo para que se cure o al alma para que regrese, y el uso de velas, flores y alimentos. Muchas veces se mata una gallina o un pollo negro, que se entrega a los dioses a cambio del alma. Los ritos se realizan en casa, en el lugar donde se perdió el alma, visitando en peregrinación diversos altares de las montañas sagradas o en los campos y cuevas. Además de las oraciones y conjuros, se hacen sobadas, barridas, sopladas, baños y sangrías; también se chupa el mal, como se hacía en la época prehispánica, y se aplican y se dan a beber medicamentos. A veces la curación sólo se logra con el alma separada del cuerpo, es decir durante el sueño o en estado de trance extático; para lograr este último, se da a beber al paciente un alucinógeno, como se hace en Tetela del Volcán (México). Todas estas creencias y prácticas médicas, aunque incluyan oraciones cristianas y otros elementos nuevos, son la esencia de la tradición prehispánica y concuerdan con la concepción indígena del mundo y de la vida que de un modo u otro ha pervivido" (De la Garza, 1998: 5).

2.5 Sueños, señales y revelaciones

Entre los *q'eqchi'eb'*, los abuelos saben que es posible anticiparse a lo que va a suceder y entienden la importancia de los sueños para gobernar el futuro y entender el presente. En Chisec han convenido que soñar con piojos en la cabeza, anuncia pérdida o robos, por el contrario, soñarse comiendo carne de chunto (pavo o chompipe) es señal de que algo bueno sucederá (DI5). "Nuestros abuelos nos decían que hay que tener mucho cuidado con los sueños. La mejor manera de apropiarse de los sueños es estar prevenido y encomendarse al *Ajaw*. Los sueños son avisos anticipados que revelan que algo está por darse" (I5). Para entender el 'aviso' se requiere ser parte del grupo social y/o compartir su cultura, porque de otra manera los eventos soñados no tendrían sentido. Roberto Rivera (2005), buscando símbolos que representen el tabú del incesto en Mesoamérica, analiza y compara dos celebraciones rituales; una en la Sierra de Puebla y otra en Milpa Alta[16], en ambos casos intervienen

[16] Puebla es un Estado de la Federación Mexicana y Milpa Alta (náhuatl), una delegación situada al sur del Distrito Federal de México, entre Xochimilco y Tlalpan.

los sueños. En recién casados, explica, tienen mucha importancia los regalos de la suegra a la nuera, especialmente los de uso doméstico como el 'metate'[17]; pero si el metate regalado ya es usado, entonces la nuera puede soñar eventos angustiosos, lo que de hecho sucede con frecuencia; se sueñan después de muertas, encolerizadas por pleitos que no son de ellas y despiertan bañadas en sudor, decididas a comprar su propio metate. Esos episodios no cesarán hasta que la nuera lo haga. Una determinada forma de entender y actuar en las relaciones sociales, el tabú del incesto, decisiones y acciones consecuentes, todo está allí y se mezcla en los sueños. Antes de la masacre de su aldea, el papá de un joven *Q'eqchi'* tuvo un sueño anunciador, soñó que había perdido sus zapatos, su sombrero y su pantalón. Todo se lo llevó el río, eso era la señal que iba a perder a su hijo una noche después (M5).

Entre los *mamib'* todo lo que se sueña requiere ser interpretado, porque siempre contiene su 'revelación' o información importante, que no aparece a primera vista; ésta debe develarse y está codificada en todas las escenas y personajes que intervienen en el episodio[18]. Intervienen también el contexto y las circunstancias específicas de la persona que está soñando. Como esa tarde, en el pueblo de *Txe' Qotx'*, el gato aullaba y los perros no dejaban de latir (ladrar) y allí seguía el pantalón blanco. A la mañana siguiente, las mujeres y los hombres se afanaban en interpretar el mensaje. Era la muerte en la voz de los animales y en la sombra de la ropa de esa persona. Fue un día triste y de preocupación en San Juan Atitán, esta vez no eran sueños, pero las personas usaban las mismas claves para interpretar las señales que percibieron, eran los mensajes de la muerte. Los *qe'mam* llegaron a un acuerdo, lo que vieron era el espíritu de la persona que anduvo por los lugares, despidiéndose y dejando 'algún que otro mensaje'. Francisca y su hija Juana, que acaba de llegar a casa:

> [...] *oyeron, hace dos noches, gritos de gato, que pasó aullando atrás de la casa en la carretera en dirección de la casa del finado; también los perros ladraron insistentemente como si alguien hubiera pasado al lado de la casa, también hace una semana por las noches vieron a alguien al lado del puente recostado contra una casa y sólo se le veía su pantalón blanco.* [No les quedaron dudas, era su espíritu rondando antes de encontrarse con su muerte, porque en verdad el señor estaba ebrio cuando lo vieron en la noche del 14 de septiembre y ya no llegó a su casa. Apareció al amanecer tirado en el barranco bajo el puente] [...] *quizá lo tiraron o se cayó, no se sabe* (DI1).

Entre los *mamib', k'iche'ab', kaqchikela'* y *q'eqchi'eb'* se sabe que los sueños expresan la existencia de *otra* realidad, distinta a la que vivimos de ordinario, pero igualmente compleja: es la realidad del ensueño. Allí, en los sueños, la naturaleza, la madre tierra y todos sus seres se mezclan en densa complejidad y se expresan. Por eso hay que escuchar los mensajes de los sueños, porque en ellos habitan personas, nahuales y energías que se revelan en distintas formas. José María, *Mam* de Santa Bárbara, trabajó en las fincas de la costa sur de Guatemala. En uno de sus viajes compró unas tarjetas con imágenes de santos, pero tuvo un sueño en el que estaba volando y peleando con uno de estos santos. Ese sueño lo sorprendió mucho y lo consultó con otras personas; ahora es *ajcentro* y se dedica a curar a las personas, trabajando junto a sus imágenes de santos y santas, que siempre lo acompañan y usa los seis colores de las candelas para sus ceremonias (E2-José María).

---

[17] *Metate* en México, piedra de moler en español guatemalteco, *ka'* en *Mam* y *ka' ch'en* en *Q*anjob*al*. El metate consta de dos piezas, una base y brazo, utilizados para machacar y deshacer el maíz en una pasta fina, luego esta puede ser bebida en atol o para hacer tortillas y diversos tipos de tamal.

[18] En otra subregión de nuestro continente, aparece de nuevo la clave mesoamericana: "Mi experiencia personal entre los huicholes, por ejemplo, me permitió observar el interés tan peculiar que tienen por los sueños. Era común encontrar a los padres preguntando a sus hijos pequeños, que apenas comienzan a hablar: 'qué soñaste mi'jo? Acuérdate, acuérdate bien, ¿qué soñaste?' De ese modo los huicholes aprenden desde muy pequeños a poner atención en sus sueños, con lo que logran no sólo recordarlos, sino darles un sentido de significación pragmática en sus vidas que nada tiene que ver con las interpretaciones freudianas. Sus sueños son mensajes, augurios, indicaciones, promesas; para ellos son importantes y tan reales como la siembra, la construcción de una vivienda, tener un hijo, hacer una canción o cualquier otro asunto de sus vidas; influyen en sus decisiones y en su modo de vivir. Es cierto que encuentran en ellos un sentido de continuidad y un ámbito de acción volitiva y pragmática que la gente de las ciudades ni siquiera se imagina. Eso por lo que toca a los sueños de los huicholes en general. Si nos ocupáramos de los sueños de un marakame (chaman que conduce los ceremoniales huicholes, guía de la comunidad, brujo y curandero) o de un huichol guerrero o acechador, encontraríamos posibilidades aún más sorprendentes [...]".

En los sueños los animales son especialmente comunicativos, también es así en la realidad ordinaria, pero la mayor parte de las veces no los entendemos y los *q'eqchi'eb'* piensan que sólo llegamos a comprender sus mensajes, si somos observadores atentos y más aún, si tenemos 'la manera' de escuchar; así pasó con los coches blancos[19] que hablaron con los *q'eqchi'eb'*. La gente de Sepalau está convencida de que *seeraq' chi rix li kak'nab'*, en la laguna los sueños, son de color turquesa. Santiago, un atento protector y conocedor de las lagunas conoce parte de la historia de Sepalau.

> *Antes de la guerrilla este lugar se llamaba Semococh y cuando finalizó la guerra volvieron la gente aquí; llevaban poco tiempo cuando empezaron a soñar que una pareja les decía: "Hijos míos los queremos mucho pero ustedes se han olvidado de nosotros, ahora están viniendo unos coches blancos y nos quieren llevar a otro lugar pero si no nos piden nada iremos con ellos, y les advierto que sufrirán de hambre y sed, ya no saldrán sus cosechas. Nosotros les hemos dado todo lo que tienen hasta el momento". Poco a poco la gente empezó a contar sus sueños y resulta que los demás también soñaban lo mismo, eran sueños colectivos, por fin descubrieron que en la laguna Sepalau habían llegado unos señores, seguramente eran norteamericanos o alemanes, ellos eran blancos y hacían 'estudios' en esa laguna. Luego empezaron a llegar aviones a dejar los aparatos técnicos de esos señores. Entonces las personas reaccionaron por sus sueños y se pusieron de acuerdo, hicieron oraciones durante nueve días y noches, al final quemaron sus candelas, copal pom y otras ofrendas, como la sangre de animales. Cuando estaban haciendo la ofrenda, los señores extranjeros se fueron para su país, quedando solo una persona para cuidar los aparatos. Lo que sucedió fue esto: un muchacho le vino a avisar al señor que saliera de su casa porque viene su padre si no sale puede morir, le dijo. El señor sale corriendo y se fracturó su pie. No más salió del lugar cuando vieron el fuego o luz que vino del sol y entró en medio de la laguna quemando la casa, y todos los aparatos que tenían esos señores extranjeros. Al siguiente día vino un avión sólo a llevarse a su compañero, desde ese entonces desaparecieron y la comunidad dejaron de soñar, ahora viven felices* (DM5).

Lo que se anuncia en los sueños muchas veces se materializa en la realidad ordinaria. En los mayas no hay muchas dudas sobre esto, saben que en los sueños existe conocimiento y que en ellos se vive una realidad distinta, pero tan concreta como la ordinaria. Doña Josefa, cuando era niña, soñó en varias ocasiones que algunas personas le entregaban mantos blancos en la mano, pero nunca le dio importancia, hasta que se enfermó. Los sueños le revelaron que esos mantos blancos, eran los bebés que ahora recibe y que envuelve en mantos blancos. También se encuentra doña Ixsastal, quien antes soñaba bastante a la Virgen de Guadalupe, en los sueños andaba por muchos lugares y donde podía recogía pequeños cuadros y estampas con la imagen de la Virgen. Un día, monseñor le hizo un regalo y entonces dejaron de aparecer dichos cuadros en su sueños. Ella tiene sobre su mesa una bolsa con pétalos de rosas de varios colores, un incensario, libros de cánticos, una Biblia, la foto del finado papa Juan Pablo II y la bolsita que contiene el *tz'ite'*, los frijoles rojos que utilizan los *ajq'ijab'* (DI7). Un *K'atol Mayej*, quien constantemente hace un introspección de lo que su mente y los nahuales le avisan a través de los sueños, soñó en una ocasión que unas personas llegaban a recogerlo a su casa y se lo llevaban por el camino que conduce hacia Cobán. Vio que pasaban por un río y allí le entregaron un lazo que amarró a una piedra junto a otras cosas. Cuando estas personas le entregaron todo, desaparecieron, pero antes le dijeron que iba ir al cerro *Hubub' Tzuul*, en ese momento despertó y se levantó, también despertó a su esposa y le contó lo que había soñado. Ambos se hincaron para pedirle al *Ajaw* que los ayudara a entender qué les estaba diciendo a través de este sueño y así fue como supo que era una señal que iba a recibir un ganado, que efectivamente a los pocos meses logró comprar (E5-Marcos).

2.6 Los avisos

En Chisec, varias familias *q'eqchi'eb'* soñaron un sueño 'colectivo', un 28 de junio, antes de que fueran golpeadas en una de las colonias de la cabecera del municipio: "algunos soñaron igual que una señora que les decía, salgan de aquí, hace mucho calor de lo contrario vendrán a sacarlos. Es así que les anticiparon lo que les sucedió" (DM5). Otro *Q'eqchi'* fue prevenido:

> *Tres veces me anunciaron en mis sueños, pero no esperaba que me iba a pasar. Resulta que una vez a las tres de la madrugada, vino un señor a despertarme, yo no quería*

[19] 'Coches', son marranos, puercos o cerdos.

levantarme porque pensé que era un bolo [borracho] *hasta que gritó, "¡don Chico, vaya a ver su negocio!" y rápido me levanté. "Anda a ver tu negocio, lo hicieron lata", me dijo. Mi reacción fue pensar que me habían robado y me fui a ver con una preocupación tremenda. Al llegar a mi negocio, estaba destruido, estaba la policía y había mucha gente, yo no hallaba que hacer o decir* (I5).

En *Ilokab'*:

[...] *cuando tuve la inclinación a seguir estudiando, tuve el abandono completo de mi papá, no tuve el apoyo para sufragar los gastos que conlleva los estudios, pero cuando estaba en 6to. grado de primaria, soñé que ya lo había cursado y que ya estaba en otro grado superior. Cuando estaba en los estudios de básicos, soñé que ya estaba en mi carrera de magisterio, y al llegar a estudiar el magisterio en Santa Lucía Utatlán, soñé haberme graduado de maestro, todo fue un anuncio de que llegaría a cursarlos. Después de cursar la carrera de magisterio, soñé que estaba en estudios superiores. Con esto manifiesto que Dios es el que pone en el camino todas las herramientas para la vida* (E8-Gaspar).

Doña Rosa también fue avisada, recuerda:

[...] *tuve un sueño que me acuerdo mucho y me hace sufrir al pensarlo, soñé que estaba desnuda a la orilla de un río, quería bañarme pero como me di cuenta que no tenía ropa me escondí, al rato me desperté bien asustada.* [...] *Este sueño significó el rapto de mi nieta que vivía conmigo, se la llevaron para Cobán pero no me avisaron, también se llevaron algunas de mis cosas. Eso me entristeció mucho, además mi hijo me quería dejar en la calle sin nada. Considero que cuando se da valor a los sueños llega a suceder, dependiendo como es el sueño* [...](E5-Rosa).

2.7 Cumplir la misión

Una *oyonel Kaqchikel* soñaba constantemente a muchas ancianas que le mostraban niños y flores blancas y rosadas, ella cuando las veía se desmayaba. Luego de esos sueños, cayó gravemente enferma y acudió con un *ajq'ij*, quien le dijo que el sueño y la enfermedad eran avisos que le anunciaban que ella debía ser comadrona (E4-Gabina). La *oyonel* recuerda que en una oportunidad, soñó que una voz le decía que debía continuar con su trabajo, que esa era su vocación y que si no lo hacía, no se curaría de sus dolencias. En su sueño no vio a nadie, sólo escuchó la voz que le insistía que ese trabajo era parte de su vida de servicio a los demás. Esa vez, con más ganas, siguió con el trabajo de *oyonel* (E4-Gabina). Otra mujer *Kaqchikel*, cuando cumplió los treinta años de edad, su tía le preguntó que si le gustaría aprender el oficio de *oyonel*, pues ella ya estaba muy anciana y debía encontrar una sucesora. Cuando aceptó, inició un camino de preparación al lado de su tía y cuando realizó su primer trabajo todo resultó muy bien. La *oyonel* explica que:

[...] *sabía que tenía que hacerlo con mucha convicción, con seriedad, sin avergonzarme, porque si uno siente pena entonces no saldrá bien el trabajo, así me decía mi tía* (E3-Cruz).

A pesar de que en su primer trabajo como *oyonel* todo salió muy bien, doña Cruz ya no lo quiso hacer más y desde ese día empezó a enfermar. En una oportunidad soñó que una voz le decía que debía continuar con su trabajo, que esa era su vocación y si no lo hacía seguramente no encontraría cura para sus dolencias. A raíz de este sueño, ella decidió continuar con su trabajo y aprendizaje como *oyonel*. Un día uno de sus familiares se fracturó un brazo y no sabían qué hacer, y doña Cruz, debido a la emergencia, decidió curarle el brazo y comenta: "Lo hice con mucha naturalidad, sin miedo, como si siempre lo hubiera hecho y gracias a Dios, todo me salió bien" (E3-Cruz). Después la gente de San José Poaquil y los alrededores se enteraron de que ella había curado una fractura y en el transcurso de los meses empezaron a llegar pacientes con fracturas. Sin embargo, el temor vuelve a invadir la mente de la *oyonel* y el miedo a que algo pueda salir mal la orilló a abandonar nuevamente este oficio y así, cuenta: "Pensaba en lo delicado que es trabajar con los huesos y mejor decidí ya no hacerlo más". Sin embargo, a los tres días de abandonar este oficio, nuevamente tuvo un sueño, en él, una anciana le hablaba y le decía que cuando alguien inicia un trabajo debe continuarlo y que ella era su nahual que la había guiado para ser *oyonel* y "huesera". Al tercer día después de ese sueño, llegó una señora de una comunidad lejana para que la curara de una fractura, ella inmediatamente lo hizo y a partir de entonces realiza ambos oficios. Convencida que ambos sueños le revelaron que estas eran sus profesiones porque ella ha sido elegida por su nahual dice:

Las personas que me hablaron en mis sueños son los dueños de la medicina antigua, los señores de la salud y el bienestar de la gente (E3-Cruz).

En *Chixot* (San Juan Comalapa), los comunitarios explican que su pueblo está allí porque uno de los abuelos principales tenía la misión de ubicar a su gente en un lugar adecuado. A él, los mayores nahuales lo visitaron en sueños y le dieron las señas del lugar, tenía que llevar a la gente en donde "hay una mata de durazno entre los bosques y que tiene muchas flores y que tiene sus frutos, y ahí tienen que sembrar el pueblo, eso le fue dicho" Antes del viaje, el abuelo consultó con el *aj-achïk*, el especialista *Kaqchikel* en la interpretación de los sueños. El lugar preciso, señalado en sueños, es donde en la actualidad está ubicada una de las iglesias de San Juan Comalapa (DI4).

2.8 El mozo de Dios

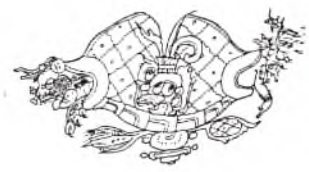
Un ministro de la comunión de la Iglesia Católica de *Chixot* tuvo varios sueños premonitorios antes de tomar el cargo como ministro de la comunión.

Soñé a un señor grande vestido de blanco como un doctor, era bien grande y me dijo: "usted ahora va a ser mi trabajador". Yo le decía, "yo ya tengo trabajo, soy sastre y coso, tengo mucho trabajo y no tengo tiempo de trabajar en otro lado". Y así fue como le dije en mis sueños que no. Al año de soñar esto encontré un gran fracaso y lloré mucho, yo ya me había olvidado de ese sueño y después de ese fracaso, a los dos meses, nuevamente llegó ese señor a mis sueños y me encontró triste y con dolor. "Don Agustín", me dijo, mientras yo veía en mi sueño que estaba en un sanatorio en medio de muchos enfermos y me decía "vengo a traerte para que seas mi trabajador, vas a ser mi mozo, quiero que le vayas a dar de comer a mi gente", y cuando él me dijo esto vi una loma en la que estaban muchas gentes en fila y el señor grande vestido de blanco me decía que les fuera a dar de comer. "Está bien", dije yo y tomé una canasta grande y bonita, llena de maíz blanco y tortillas que estaban perchadas dentro de la canasta, y me decía ese señor: "tu trabajo va a ser darle de comer a la gente". Después de ese sueño comprendí que tenía que prepararme para ser ministro de la comunión, porque fui nombrado por Dios en mis sueños. Por eso digo que los sueños le dicen a uno cuando le dan un trabajo y si uno no lo hace, viene un castigo. No sé si van a entender estas palabras que he dicho, porque no tuve muchos estudios (T4-Kaq).

Los mayas contemporáneos, así como los antiguos, le dan mucha importancia y creen en el poder de los sueños como revelaciones y avisos que se reciben desde la madre tierra y sus entidades de poder, llegan también, desde la propia conciencia de la persona que sueña. Un *Q'eqchi'* sabe que:

[...] *si uno sueña algo malo, tiene su interpretación o significado, o tal vez no lo tenga. Si sueña algo bueno puede ser que no va a pasar nada, pero si sueña algo malo es bueno tomar sus precauciones porque puede ser el aviso de una desgracia o tragedia que viene, porque como es un aviso se pude prevenir. Si uno es católico, en la madrugada, cuando aún está en su cama, hay que hincarse y con la mano derecha hacer la señal de la cruz con su saliva y esto se hace tres veces y se pone a orar para pedirle protección al Señor. Y ese mismo día tiene que contarle a tres personas el sueño que tuvo, y allí terminará todo* (I5).

La persona que ha soñado algo lo cuenta para que el suceso sea interpretado por otras personas; en ello participa la familia pues se debe compartir con todos lo que se ha soñado. Y como vimos antes, también se producen sueños 'entre todos'; esto es el mismo sueño que se presenta en toda la comunidad, la misma noche, o bien una revelación, señal o aviso, que se completa desde los fragmentos que cada persona soñó, simultáneamente o durante un período determinado. En sueños se puede aprender y, apoyados en ese conocimiento, se puede actuar con eficacia en la realidad ordinaria. También se pueden adquirir habilidades, ser investidos de poderes o darse cuenta de que se tienen. Se puede aprender a actuar en los sueños y también cómo actuar a partir del conocimiento aprendido en ellos. Los mensajes tienen sentido para las personas en lo individual y para el grupo social; a veces son específicos para alguien y en otras, lo son para el colectivo, el mensaje opera para la persona y el grupo, y entre ambos deben encontrar el sentido total de lo anunciado. Finalmente, las relaciones que se establecen entre estas dos dimensiones de realidad no transcurren por los caminos de la racionalidad positivista y son los *K'atol Mayej* quienes pueden guiar, interpretar y orientan sobre las acciones derivadas de los sueños.



3. MATEMÁTICA MAYA

Danilo Palma (2006-2: 15, 16) argumenta que: "[...] la cultura maya tuvo los elementos fundamentales para producir ciencia y de hecho la produjo. [...] su concepción del universo es sistémica, reconoce la diversidad de sus componentes pero también sus interrelaciones de causa-efecto. Por otro lado, los mayas se adelantaron a la civilización occidental en el desarrollo de un sistema numérico más perfecto, conocedor y usuario del concepto "cero". El hecho de que el sistema numérico maya sea vigesimal y no decimal no disminuye su potencial para el cálculo, o para el trabajo lógico y racional. Como lo demuestran sus calendarios solar y lunar, los sabios mayas no tuvieron limitaciones en el cálculo astronómico, meteorológico e histórico, y para las aplicaciones arquitectónicas o de ingeniería. El propio desarrollo de sus sistemas matemáticos muestra la aplicación lógica y racional de que eran capaces. Todo lo anterior es ciencia maya".

"¡Palalan palalan qiky'!", exclamaba Ye'k Jb'atx Kers, de 10 años, un niño *Mam* conocido en el lugar por su inteligencia y creatividad. Conversaba animadamente con Se' Mi'no, su amigo de la misma edad, a tiempo que arriaban cada quien su rebaño, pastoreando arriba del pueblo, en las estribaciones de la montaña cerca de *Keyb'il*, en San Juan Atitán. Ese día Ye'k se levantó a las cinco de la mañana para prepararse y salir temprano con sus ovejas y carneros; su mamá ya le había hecho su *paney* o tamalitos, algunas tortillas y un poco de frijol, que serían su almuerzo al medio día. Mientras las ovejas y carneros comían, los dos amigos hablaban alegres y tocaban un poco de música con sus *xux*, pequeños silbatos de barro que habían comprado en la plaza. En una de esas jornadas en la montaña, los amigos habían ideado una especie de 'palo volador', enrollando en un palo rollizo los lazos que llevaban para acarrear la leña. En un extremo Ye'k Jb'atx Kers encontró la forma de hacer un canal con su machete y luego colocó otro palo rollizo atravesado sobre el canal y así imaginaban que era un palo volador y que con los lazos se columpiaban uno a cada extremo. "Con esto vamos a parecer que estamos volando...¡palalannn, palalan qiky!". En efecto, su idea funcionó y al terminar de abrir el agujero en la tierra para colocar el palo, habiéndolo amarrado y centrado correctamente, los amigos amarraron los lazos de maguey que el padre de Ye'k había hecho. "¡Palalan, palalan!", gritaban mientras se columpiaban de un lado a otro, los sombreros firmes en la cabeza y las puntas de sus *kapixayes* negros volando por el aire. Luego de jugar un buen rato, Ye'k se fue a cortar un poco de leña que su mamá le había encargado y ya con su 'terciecito' (pequeño atado de pedazos de madera y ramas rollizas) preparado, regresó a contar rápidamente sus ovejas: "jun kab'..., ox..., laj..., olaj, waqlaj..., winq'an", hasta llegar a *kyawnaq* o cuarenta; "están todas", decía, "está el cachudo, el moch", y así repetía el nombre de todos sus carneros (N1).

Esta es la forma como los niños *mamib'* realizan estrategias de diseño y cálculo mental en la cotidianeidad de su trabajo y en sus juegos. La matemática maya se expresa y utiliza en ideas que tienen que ver con los cuatro puntos cardinales, base del palo volador, los 20 días del nacimiento de un niño o *winaq*, las tres piedras que sostienen el tenamaste y los cuatro cargadores de los años. En el momento de sembrar el maíz, los agricultores *k'iche'ab'* siembran cinco granos de maíz, uno de frijol y una pepita de güicoy o de chilacayote, en una práctica agrícola reiterada que permite a la tierra mantener sus nutrientes naturales y evitar que se desgaste rápidamente. La idea de usar la matemática maya no es una preocupación consciente en las personas, lo que saben lo usan y dejan que el aprendizaje de la "matemática-matemática" se realice en la escuela. En este sentido ha impactado el desprecio a los conocimientos mayas, que tiene su génesis en las razones de conquista, como las "[...] del dominico Tomás Ortiz, en 1525. (quien decía) Son incapaces de aprender. No ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas [...] Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios [...] Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso". Estos juicios se multiplicaron hasta llegar a formar parte de la mentalidad colonial, en donde el maltrato y la expropiación de los bienes de los nativos eran asuntos comunes. [20]

[20] Citado en: Carrillo (2006) *Pluriverso, un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo.* México, UNAM, p. 83.

Un *Q'eqchi'* afirma que en la escuela únicamente le enseñan a sus hijos a leer y contar los números romanos y arábigos, pero no les enseñan nada sobre matemática maya (DM5). Y no se puede culpar a los profesores, pues ellos tampoco saben y no existe ningún programa serio del Ministerio de Educación de Guatemala para abordar el tema.

Cuando Jaqolb'e era pequeña, su madre la mandaba a ver dónde iba el sol, pero como no podía verlo, entonces miraba su propia sombra; así aprendió a conocer lo que se llama "hora" y entendió que era un pedazo de luz y de sombra, en donde estaban pasando cosas. Entonces, las 'matemáticas' no tiene que ver únicamente con números, también son cálculos de espacios y tiempos, realizados de distintas maneras; el sol, la luna, el cuerpo, el *ko'l* (huipil), el *amj* (corte), los instrumentos de trabajo y la lengua, son depósitos activos de referencias matemáticas.

En San Juan Atitán, un joven comerciante explica:

> [...] *en la escuela y en mi casa no enseñan cosas de la cultura, porque eso ya pasó, ahora es otra forma de vivir, además el pastor* [evangélico] *prohíbe esas cosas, nos pide ni usar candelas, nosotros no usamos candelas en la iglesia. Yo sólo recuerdo que para las medidas la gente usaba la mano, las varas, y si era pequeño con cuartas, que en Mam se dice, xk'achub'* [cuarta] *tx'ikyb'aj, el puño de la mano más el pulgar extendido, esa era la forma de medir; la otra es el letx', medida que hay entre el dedo pulgar derecho extendido y el índice extendido* [...] (DI1).

El abuelo José aún recuerda y sabe como se nombran los números en *Mam*, aunque él dice que la gente de hoy en día ya no los utiliza y han ido quedando en desuso, algunas personas ya solo cuentan hasta diez; pero él si se acuerda:

> *Jun* [1], *kab'* [2], *ox* [3], *kyaj* [4], *jwe'* [5], *waqaq* [6], *wuq* [7], *wajxaq* [8], *b'elaj* [9], *laj* [10]. *Después de diez es: Junlaj* [11], *kab'laj* [12], *oxlaj* [13], *kyajlaj* [14], *olaj* [15], *qaqlaj* [16], *wuqlaj* [17], *wajxaq laj* [18], *b'elaj laj* [19], *winqan o winaq* [20], *winaq jun* [21], *winaq kab'* [22], *winaq jo* [25], *winaq qaq* [26], *y así al llegar a winaq laj* [30], *winqan laj tuk' jun* [31], *winqan laj tuk' jwe'* [35], *winqan laj tuk' b'elaj* [39], *kyawnaq es* [40], *kyawnaq tuk' jun* [41], *kyawnaq tuk' jwe'* [45], *kyawnaq tuk' laj es* [50], *kyawnaq tuk' olaj es* [55], *kyawnaq tuk' b'elaj laj* [59], *oxk'al es* [60], ... *jumutx' es* [80], *jumutx' tuk' olaj* [95], *jumutx' tuk' b'elaj laj es* [99], *del cien ya no me acuerdo dice don José* [...] (DI1).

Esta numeración se utiliza en las ceremonias y se asocia con ciertas partes del cuerpo de las personas, define también características que los vinculan a otros elementos de la realidad, por ejemplo:

> [...] *el 7 es bueno, porque tiene que ver con el cuerpo, y la expresión "Wuq tk'u'ja" que quiere decir con 7 estómagos o 7 corazones o con todo su corazón, y el 13, es el nombre con que se invoca a los días tajwales y el 20 que significan los 20 dedos de la persona, los 20 retoños, los 20 tajwales o Txe q'ij que es el principio del sol-día de la cuenta Mam* [...](E1-José).

Los abuelos guías *kaqchikela'* vinculan al número siete, con los siete orificios principales que tenemos en el cuerpo. Entre los *mamib'*, la matemática maya se usa y relaciona con la existencia, el lenguaje y el mensaje de los cuatro cerros guardianes, a donde los abuelos o el *qchman* van ha hacer las ceremonias; también cuando se eligen las autoridades y donde se piden autorizaciones y bendiciones para que el cargo de servicio al pueblo culmine bien. Estos cuatro cerros también tienen sus regidores o ayudantes con autoridad y todos funcionan de acuerdo a su cerro linaje o *Ta'lajil*. La alcaldía maya *Mam*, en San Juan Atitán, se organiza a través de un razonamiento matemático cíclico, en el que los cargos permanecen en un estado de equilibrio y movilidad. Los cuatro regidores encargados de cada uno de los cerros, permanecen con el alcalde de la costumbre para controlar, planificar y orientar las situaciones en donde se requiera su intervención. Sin embargo, cada uno de ellos tiene 4 brazos, quienes son los encargados de subir a los cerros a realizar las ofrendas de agradecimiento y petición por los *mamib'*. Al primer regidor, se le asignan los brazos 5, 9, 13 y 17; al segundo regidor se le distribuyen los brazos 6, 10, 14, 18; al tercer regidor se le distribuyen los brazos 7, 11, 15 y 19; y el cuarto regidor, se le distribuyen los brazos 8, 12, 16 y 20. Es así como a través de esta estructura matemática, la alcaldía maya alcanza la plenitud del *winaq* o la veintena. Este número 20 significa, para un bebé que cumple la veintena, que sus articulaciones, sus huesos, sus músculos se han completado como persona al cumplir un mes de edad, cada persona somos un 20 así como en la alcaldía maya, los 20 regidores representan el ciclo de la autoridad maya (E1-José).

En Santa Bárbara, con relación a las matemáticas mayas casi todo se ha perdido. Sólo algunas personas saben contar hasta 25 ó 30, dicen que hay cuatro 25 en 100 y entonces cuentan de 25 en 25. Ya no hay transmisión de conocimientos matemáticos en el idioma *Mam*, ahora todo lo que se usa es en el sistema decimal. Y ya es muy difícil distinguir qué nociones son de origen prehispánico y cuales españolas, por ejemplo la medida del *jaj* o vara, que afirman en Santa Bárbara es unidad de longitud maya *Mam* (RI-Ortiz). Esto también lo sostienen los *ajsaqchojo mamib'*, de San Miguel Ixtahuacán, en donde *jun jaj* es una medida que se marca tomando de sus extremos una pita o lazo con las manos y brazos extendidos, pasándola sobre el centro de la cabeza y sobre los hombros[21]. Otra unidad de medida usada por las diferentes etnias mayas es 'la cuerda', "entendiendo por "cuerda" la medida de superficie de 20 metros por lado, o sea 400 metros cuadrados; en Yucatán le llaman "mecate". En Colotenango, donde predominan los terrenos pobres, se calcula el rendimiento en 40 kilos por cuerda" (Villa, 1993:170).

Al internarse un poco más en la vida de los *mamib'*, Ixky'echoj Pi'ẍ Ka'mj encuentra que uno de los abuelos aprendió a contar en *Mam* con su abuelito y que sólo recuerda la pronunciación de estos números:

> *1 jun, 2 kab' 3 ox, 4 kyaj, 5 jwe, 6 qaq, 7 wuq, 8 wajxaq, 9 b'elaj, 10 laj, 11 jun laj, 12 kab'laj, 13 ox laj, 14 kyaj laj, 15 jwe laj, 16 qaq laj, 17 wuq laj, 18 wajxaq laj, 19 b'elaj laj, 20 winaq, 21 winaq jun, 22 winaq kab', 23 winaq ox, 24 winaq kyaj, 25 winaq jwe' 26 winaq qaq, 27 winaq wuq, 28 winaq wajxaq, 29 winaq b'elaj, 30 jun real* [esto ya está castellanizado], *40 kab' winaq, 60 es ox winaq, 80 kyaj winaq, 100 jwe winaq. La matemática se usa en cualquier momento* [...] (E2-José María).

En el área *Mam* observada aparece que el conocimiento de los números mayas se encuentra solamente en algunas personas, y que, incluso entre ellas, hay diferencias; esto en cuanto a ciertos números que se han olvidado, a los términos para nombrarlos y a la forma de enunciarlos. Quien más sabe, llega hasta el número 100 y las operaciones conocidas son la suma, la resta, la multiplicación y la división.

En *Chuwila* (Chichicastenango) no existe un proceso sistemático para la enseñanza o el aprendizaje de la matemática maya, su conocimiento se da en formas prácticas, separado de la escuela y únicamente ciertas personas tienen la información; nociones fragmentadas, ya que lo que se sabe no está integrado en un sistema operacional. En algunos casos el maíz y el frijol se utilizan para realizar operaciones matemáticas, como suma, resta y división. En relación a los números cardinales en *K'iche'*, toda la familia Pol, las niñas, los jóvenes y los padres, por ejemplo, únicamente saben y usan del 1 al 12: *jun*, (1) *ka'ib'* (2), *oxib'* (3), *kajib'* (4), *job'* (5), *waqib'*(6), *wuqub'*(7), *waqxaqib'*(8), *b'elejeb'*(9), *lajuj* (10), *ju'lajuj* (11), *kab'lajuj* (12). Los números ordinales se utilizan únicamente del 1º. al 5º. (*nab'e, ukab', rox, ukaj, ro'*) (I7). En la actualidad, a los niños y jóvenes estudiantes de las escuelas, se les informa de manera general sobre la existencia de la numeración maya y es en el nivel de 'básicos' que se les enseñan ha contar en *K'iche'*, hasta el número veinte[22] (I7). Esto significa que una estudiante maya, con un mínimo de nueve años de escolarización, solamente conoce hasta el número veinte y no puede realizar ninguna operación matemática con esas nociones. Es claro que el proceso que se vive en este ámbito, es de olvido y disolución absoluta de los conocimientos mayas. Con la responsabilidad explícita del Ministerio de Educación, la anuencia del Estado guatemalteco y la complicidad de la sociedad en su conjunto.

El factor espiritual es uno de los componentes más importantes de las matemáticas mayas. El *kab'awil* o la doble mirada, cuya capacidad de mirar de cerca y de lejos, de día y de noche, lo bueno y lo malo, representa la importancia, no de una mirada sino de la aplicación de una noción bidimensional para el conocimiento y la interpretación de los fenómenos del mundo. En relación a su potencial simbólico y significativo, la abuela Ixsastal explica que los números más importantes dentro de la

[21] Testimonio de María B'amaq'.

[22] En Guatemala se estudia la educación primaria, de primero a sexto y luego se inician los 'básicos' o prevocacional; que son el primero, segundo y tercero de secundaria. Se continúa con el vocacional o diversificado, que en bachillerato son dos años y en magisterio tres. En este ciclo también pueden seguirse estudios o especialidades técnicas.

cosmovisión maya son: "[...] 3, 9, 13 y 20 [...]". El numeral tres está relacionado con los tenamastes, que son las piedras que sostienen las ollas en el fuego, con las partes de un telar, con la organización de un grupo o comité, con la curación del mal de ojo, los tiempos de comida, la *awex, taje'n y kamul*, que es la limpia de la milpa. En la preparación del maíz, para hacer la masa de las tortillas y tamalitos, ésta se pasa tres veces en la piedra. El número nueve está relacionado con el embarazo, con la curación, con las ceremonias previas a la entrega de la vara del poder a una o un *ajq'ij*, también con la pedida de mano antes del matrimonio; una novena puede realizarse para cualquier intención, por ejemplo en la lavada de los ponchos de un difunto. El *b'elejeb' kej* (nueve en *K'iche'*) es la posición de máxima autoridad en una estructura social, como es el caso de la alcaldía indígena en Chichicastenango. "El número nueve representa la fuerza, por eso en las ceremonias mayas se ponen las candelas en grupos de 9, 13 y 20 porque son los números sagrados (DI7). El 20 y el 40 se relacionan con los cuidados a la mujer que da a luz, con el reposo que debe hacerse y los días de abstinencia sexual prescritos en distintas celebraciones rituales (I7). En *Ilokab'* (San Antonio Ilotenango), la matemática maya está en las medidas que se toman con las manos, las brazadas y los pasos de una persona. Está también en el conteo del tiempo, los horarios y el significado de 'las posiciones del sol', cuando se observa la sombra de una persona (DI8).

En Chisec, los treces cerros que organizan el espacio de los maya *q'eqchi'eb'* muestran la importancia que ese número tiene en la cosmovisión y su vínculo con el calendario. Para los *q'eqchi'eb'* es una obligación conocer los nombres de los 13 cerros de la región y a los cuales hay que invocar al momento de realizar ofrendas. Este número significa totalidad y unidad, y está relacionado con el número de días del *Ch'olq'ij. Qawa' Xukaneb'*, conocido como el ombligo de la tierra, es el cerro más importante porque ahí están todas las cosas, semillas, frutas y animales. Y para entender donde está 'el centro' o el ombligo, se requiere establecer una proporción igual entre las diferentes partes de una totalidad. *Qawa' Xukaneb'* es el ombligo, las otras partes de la realidad espacial y temporal *Q'eqchi'* son: *Qaawa' Raxpek, Qaawa' Saqtz'iknil, Qaawa' Kojaj, Qaawa' Siyab', Qaawa' Raxontz'unun, Qana' Iitzan, Qaawa' Tab'ol, Qaawa' Chaxjukub', Qaawa' Ch'ajompek, Qaawa' Se'uq', Qaawa' Puk'lum y Qaawa' K'ixmes* (M5).

En este círculo de trece partes, la energía engendradora es masculina, ya que *qawa* es padre y *qana* es madre. Sin embargo en la cosmovisión *Q'eqchi'*, los hombres son complementarios y no opuestos a las mujeres. Entre los *mamib'*, un principio de vida que hay en la naturaleza es el *Tman y Txu'* (lo masculino-femenino) y esta dualidad se encuentra también entre las plantas y los minerales. En este sistema de relaciones se operacionalizan principios matemáticos mayas, y es en base a ellos que se organiza el conocimiento del mundo. Los *ajq'ijab'*, como grupo de guías espirituales mayas, son quienes practican y guardan la memoria de las matemáticas, al usarla ritualmente en todas las ceremonias que dirigen. Leticia Mayer (2000: 22), parafraseando a Turner, reitera que "[...] las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales por medio de los cuales los grupos se ajustan a sus cambios internos y se adaptan a su medio ambiente." Lo que, aplicado al papel del *ajq'ijab'*, entre los mayas guatemaltecos, lo definiría como grupo social, portador, mediador y gestor del conocimiento; situándolo entre lo sagrado y lo profano, entre la naturaleza y la sociedad, entre la política y la religión.

En *Chik'ajb'om*, el abuelo Xol sabe contar en *Q'eqchi'* y para no perderse o confundirse, lo hace con múltiplos de 20. Por ejemplo, al preguntarle como se dice 100, responde que "100 es 5 veces 20, entonces 100 es *ro'k'aal* y doscientos es *lajek'aal*". A este abuelo fueron sus padres quienes le enseñaron a contar en *Q'eqchi'* a través del método de la veintena.

> *Me enseñaron que una veintena* [jun xka'k'aal], *dos veintenas, tres veintenas y así hasta llegar hasta 20 veintenas que dan un total de cuatrocientos y otras 20 veintenas que completaban el oq'ob'* [800], *hasta llegar a números más altos. Los términos k'aal y oq'ob' vienen usándose desde mucho tiempo atrás, pero el problema de nosotros los q'eqchi'eb' es que lo usamos pocas veces, ya hasta se nos dificulta contar en esta forma y la sencilla razón es porque se usa más la otra forma de contar.* [Mientras el abuelo hablaba, lo escuchaba su nieto de veinte años de edad; el abuelo le preguntó cuánto era *jun o'k'aal* y este respondió que eran cuatrocientos y dice: "me lo enseñó mi papá"] (DI6).

En *Chixot* (San Juan Comalapa), uno de los abuelos *kaqchikela'* relaciona la matemática con la astronomía:

> [...] *nosotros tenemos que ver acerca de la luna, cómo se encuentra, si es luna nueva, tiene su influencia en nuestras vidas, cuándo se encuentra en la mitad o cuándo ya se va la luna, todo eso tiene su influencia en nuestras vidas y todo eso lo tenemos que contar para saber en qué fase se encuentra la luna, y que día es nuestro nawal* [...] (DI4).

Esta es una práctica en la que los mayas contemporáneos pueden distinguir que: "La luna se eleva cada vez más en el cielo durante el ocaso y se oculta cada vez más tarde a medida que avanza el mes. Pero considerado con relación al fondo de las estrellas fijas, la luna se mueve a lo largo de la eclíptica en dirección Este, a una velocidad trece veces mayor que la del sol, pues recorre en un mes, la distancia que el sol recorre en un año".[23]

En su revisión sobre conocimientos científicos y matemáticos maya, Danilo Palma nos ofrece una visión sintética, que completa lo observado en la vida cotidiana de los mayas contemporáneos. "Las elites que desarrollaron la ciencia maya a sus más altos niveles de expresión, colapsaron a fines de la época clásica en el siglo VIII d.C. Estas fueron exterminadas o huyeron a otras regiones de la subárea maya. Con respecto a los reinos y poblados indígenas de las montañas y tierras altas de lo que hoy es el territorio de Guatemala y que compartían importantes componentes de la cosmovisión y cultura maya clásica, no hay indicios de que en la época clásica hayan conocido y utilizado la ciencia desarrollada en las ciudades-estado de las tierras bajas del norte. Para la época posclásica (850-1520 d. C.) sólo quedaban vestigios de tal ciencia en la península de Yucatán y en lo que hoy es el territorio de Guatemala, aunque hubo continuidades culturales tales como la cosmovisión y la religión popular, el calendario, el sistema numérico, los idiomas y las prácticas agrícolas. El Popol Vuh y los otros documentos indígenas así lo muestran para la época posclásica, pero no se sabe de nuevas contribuciones al desarrollo de la ciencia maya en tiempos del posclásico. Si el colapso de la cultura maya clásica significó la interrupción de su proceso científico, la conquista y dominación española acabaron con toda posibilidad de revivirlo. Dados los siglos de sometimiento cultural, es admirable que el pueblo maya actual todavía conserven elementos de la cultura maya clásica y aún de la cultura de los reinos indígenas de las montañas y altiplanos guatemaltecos. Pero en estos siglos tampoco hubo nuevas contribuciones a los que podría denominarse la ciencia maya. Ahora es la cultura hegemónica la que provee el modelo de ciencia, un modelo de ciencia forjado en la modernidad occidental" (Palma, 2006-2:16,17). Y sobre el tema específico de las matemáticas, este autor concluye: "Seguramente no sería fácil la tarea de cambiarse a un sistema vigesimal y muy poco probable que las comunidades mayas del país y el resto del mundo se cambien a un sistema vigesimal. Pero imposible no es" (Palma, 2006-2: 19). Así concluye este investigador, un apartado de su revisión bibliográfica sobre los conocimientos mayas contemporáneos. Indicando con claridad uno de los asuntos que definen la situación de las matemáticas mayas en Guatemala.

3.1 El ordenador de los días, los soles, el tiempo y la vida

Txolb'ab'ilq'ij (Mam) Cholq'ij (K'iche', Kaqchikel)

Jaqolb'e explica que el calendario maya es una forma de referirse al sistema de conocimientos que recrea y organiza el tiempo, en el espacio de nuestros sentimientos y pensamientos. Somos cargadores de soles y lunas, que implican acontecimientos en todas las dimensiones de nuestra vida, en la madre tierra por ejemplo, el *tq'ij awb'e*l, la siembra, el *chunwi', b'eljuj xjaw*, las nueve lunas-meses del embarazo. Hay dentro de estos soles y lunas, sombras, luces, vientos, agua, sequías, movimientos naturales y sobrenaturales, elementos que tienen que ver con el orden, la lógica y la energía de la misma vida y el cosmos. Entre los *mamib'* están vigentes los calendarios agrícola, solar y lunar; en ellos están tejidos los hilos que ordenan el tiempo y la vida, también la evolución de los acontecimientos.

En la vida cotidiana, el conocimiento sobre el ciclo solar maya (*Tun, Katun, Baktun y Winaq*) se encuentra en manos de los especialistas cargadores del tiempo y el espíritu,

[23] Toumin y Goodfield (1971) citados en Jaen, (2001: 25).

como son, los *ajchman*, los *ajq'ij* y los *katol mayej*. Este conocimiento también pervive entre algunos abuelos. Un *q'ij* o día, no es sólo un espacio de tiempo con un número de horas y minutos que cronometran las actividades diarias; el día y la noche son grandes unidades hechas de tiempo, espacio, seres y circunstancias, en donde se combinan las fuerzas y energías que guían la vida de las personas. Así entiende Ixmukane, la *sik'ol na'leb' Q'eqchi'*, el transcurrir de sus días. Uno de los días que parecía ser 'normal y corriente' en su trabajo de investigación, ella amaneció con una gran tristeza en su corazón, sintiendo dolor y nostalgia por su familia, quienes estaban atravesando por momentos muy duros. "Justamente sentía dolor por ellos, hasta que por fin me acordé que era día *Toj*, es un día muy especial para agradecerle toda la felicidad que siempre me ha dado" (DI5). Otro *Q'eqchi'* comenta que en el día trece *Keme* no es recomendable fecundar hijos porque tienden a ser envidiosos y pobres. Asimismo, tampoco es bueno sembrar porque las semillas no crecen y no dan frutos (E5-Marcos). El conteo del tiempo a través del calendario sagrado o *Cholq'ij* arroja un número de 260 días; el *Tun* o año contiene 360 días; el *Ab'* o año es de 365 días. El *K'atun* o período de 20 *Tun* y el *B'aqtun* de 400 *Tun*[24], solamente son utilizados por los especialistas (*ajq'ij, ajchman*) o los abuelos con mayor conocimiento.

3.2 El uso del calendario en la vida diaria

Q'eqchi'eb' de Cahabón y Chisec manifestaron que poco conocían del calendario maya y que quisieran recibir "un poco más de orientación sobre su uso e importancia" (T5-Q'eq). Esto sucede de forma similar en las áreas *K'iche', Mam y Kaqchikel*; en donde el conocimiento sobre la organización del tiempo maya se aplica en la vida cotidiana, de forma constante pero no expresamente reglamentada por el calendario maya; éste se usa pero no se visualiza como un sistema estructurado y del cual se conozcan todas sus partes, es una práctica fragmentada. Los mayas organizan el tiempo combinando su cosmovisión con la forma de organización del tiempo *kaxlan* (ladino, criollo, blanco), es decir el calendario gregoriano.

En Santa Bárbara, mientras un comunitario *Mam* manifestaba que solamente los *ajq'ij* conocen sobre el calendario sagrado maya, en otro momento de la entrevista comentó que existen días muy importantes, como el *b'atz* que protege a los animales de los coyotes, el *b'ee* que ayuda para que no entren *saq b'in* (plagas) en los cultivos. En esos días él quema un poco de pom a los cuatro puntos cardinales (I2). El conocimiento calendárico está inscrito en las estructuras cognitivas[25], de acuerdo al arraigo de prácticas sociales que requieren de su uso. De las relaciones entre la vida, el cuerpo y el tiempo, entre los *kaqchikela'* "[...] la enfermedad terminológicamente tiene que ver con la 'perdida de los días', y el proceso terapéutico es 'meterle los días adentro, *oksa tz'aik*, meterle de nuevo los días a la persona. La muerte será 'perder todos los días." [26] Danilo Palma afirma la vigencia y uso de los calendarios mayas (el lunar y el solar), en lo que él llama "los sectores indígenas más tradicionales de la actualidad guatemalteca y mesoamericana". En ellos no se ha perdido su importancia como emblemas de la identidad cultural maya y como guías simbólicos de sus

[24] El tiempo en el que el sol, junto con los planetas se mueve en una espiral que se aleja y acerca al "Corazón del Camino Blanco", es de 25,625 años, y es llamado "ciclo galáctico". El ciclo galáctico se compone de un día galáctico, dividido en cuatro partes de 5,125 años cada uno. La primera parte de estos 5,125 años es la "mañana galáctica", en la cual el sistema solar acaba de salir de la oscuridad para entrar en la luz del Corazón del Camino Blanco. Es un período de gestación y formación. La segunda parte, es cuando la luz central es muy fuerte, es el "Medio día de la galaxia", este es un período de desarrollo y crecimiento. La tercera parte es el "Anochecer y la noche de la galaxia", que es cuando el atardecer se convierte en la noche, donde se realiza la toma de conciencia de todo lo hecho. La cuarta parte es la "Profunda noche de la galaxia", y es cuando se está más lejos de la luz del Corazón del Camino Blanco. Al finalizar esta última parte, se vuelve a dar paso a otro día galáctico de 5,125 años. De acuerdo al calendario sagrado maya, la última parte de los 5,125 años, o sea la profunda noche de la galaxia, se inició el 4 ajaw 8 kmuku' en la cuenta larga maya, y que equivale al año 3,113 antes de Cristo, fecha escrita en el Códice de Dresde. Si a esa cantidad de años se le suman los 2,007 actuales después de Cristo, se tiene un total de 5,120 años, es decir que restan únicamente cinco años para llegar al final de la última parte de los 5,125 años y dar inicio al nuevo "Amanecer galáctico". Es por ello que el 22 de diciembre del año 2,012 corresponderá el amanecer de un nuevo día galáctico de otros 5,125 años. (Programa de articulación de los objetivos y metas del milenio, los Acuerdos de Paz y las Prioridades Nacionales de Desarrollo en el marco del nuevo B'aqtun del Pueblo Maya, 2006: 51).

[25] Las teorías sobre sistemas cognitivos parten de la concepción de que la mente es un sistema que genera o construye significados desde la experiencia a través de reglas de abstracción, las cuales generan a su vez una serie de patrones clasificatorios que ordenan, clasifican y dan sentido a la experiencia. Esto supone un esquema de conocimiento que conduce a repetir los mismos significados a pesar de la variabilidad de la experiencia (Ruiz Sánchez, 2006).

[26] García Ruiz (1992), citado en Albizu, Todosantos y Méndez (2005: 312).

arquetipos culturales. Continúan organizando el tiempo en asuntos oraculares sobre el destino personal y las consiguientes recomendaciones a los padres para la educación de sus hijos (Pama, 2006-2: 17).

En San Juan Atitán, el abuelo José relata aspectos de la ceremonia del *Winq'aj q'ij* (20 días después del parto) y del chuj (temascal).

> *Recuerdo un poco de cómo hacían en aquel tiempo el Winq'aj Q'ij* [tambien se dice *winaq*] *o sea la ceremonia de los 20 días del chuj o temascal. Después del parto, la comadrona atendía a la madre y el padre del o la ne'* [recién nacida] *se apuraba para ir a traer al abuelo quemador o ministro de la costumbre, si el papá o abuelo no lo era, eran carreras las que se daban para hacer el ritual cuando iba a nacer y creo que así me hicieron a mí. Había rituales con la nan xb'ol o b'itx'lon* [comadrona] *para curar el estómago de la parturienta, lo hacían con una piedra del tamaño de un puño de la mano. Luego, a los 20 días de nacido, el ritual de la veintena, así hacían la siembra del alma del niño o niña a través de una piedra patx; usaban también las candelas y los huevos de gallina o chompipa que le pasaban en la cabeza y el masb'el* [cuerpo] *del bebé para ir a ofrecer y quemar allá en la Cruz del pueblo y en la iglesia ante el patrón San Juan. Todo esto lo vi, para entonces recuerdo que tenía como 6 años* [1932], *es decir que era cuando empezaba a tener conciencia de mí mismo* [...] (E1-José). [27]

El abuelo José explica que los días del calendario maya en que se hacen los rituales son:

> *Los Ky'me'x, B'atz, I'x, Kyoq, ky'ech y B'atz. Antes realizaban el Tajwalal Meb' o ceremonia del pobre, que es una ceremonia colectiva para pedir por todo el pueblo. Hay ceremonias para distintos momentos, para petición individual o colectiva, para que no les pase nada malo, para que cada cargo pase bien su año de servicio. El del Chej* [venado-caballo] *era para pedir por todos los caballos que se iban a usar en el año y para que no les pasara nada, que regresaran con bien después de los viajes, porque en ocasiones sucedía que se embarrancaban o se quebraban en el camino. Ese día se llamaba a todos los dueños de caballos de carga para que llegaran a comer de lo que habían preparado las autoridades en la ceremonia del Chej. Eso porque todo tiene su momento y su respeto, así se pide por todos, en cada uno de los días del la vida* (E1-José).

Entre los *mamib'* hay cuatro meses importantes relacionados con la siembra, estos son: el *O'yaj*, regalo del *qajwil* (Dios), mes en que se siembra la milpa y una clase de maíz. El *Zi'*, es el mes en el que los que no sembraron en *o'yaj*, siembran y hacen la resiembra. *Wex*, no logramos precisar exactamente su significado ni la actividad que se realiza, pero es probable que sea el tiempo cuando se hace la limpia de la milpa y se le coloca la tierra alrededor (calzar) para que se sostenga; en *Mam wexj* significa pantalón. El *Mukax*, es el mes en que se siembra el maíz que se llama *Aq'kwa* o *Q'aqwa*. Aparecen aquí cuatro tiempos que sostienen la vida maya, a través de su implicación en el proceso de la siembra.[28] Entre los *mamib'* se habla de *Ma' ye'k'an xjaw*, que literalmente significa 'apareció la luna'; cuando se inicia el cuarto creciente se habla de *Ne' xjaw*, como la 'luna nena' que ya está creciendo. Y *Tijan xjaw* se refiere a la luna madura, en la plenitud que anuncia el inicio de su vejez. La luna tiene enorme influencia sobre los seres y procesos en la tierra, por ejemplo no se pueden cortar algunas frutas cuando la luna está tierna porque no madurarán y se pudrirán, si se va a cortar un árbol para madera de construcción de casas tampoco se debe cortar en luna tierna, cuando se opera un cerdo o toro u otro animal para castrarlos, no se puede hacer en luna tierna; el momento propicio para estas cosas es cuando la luna está llena, pero tampoco cuando ya va a entrar a luna nueva.

---

[27] César Carrillo Trueba, en su ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo, explica que: "[...] el mito no sólo contiene conocimientos prácticos. Al retrasar el origen de las cosas, proporciona una dimensión temporal al mundo – el tiempo anterior y el actual y las transformaciones ocurridas entre uno y otro-, establece relaciones profundas entre los elementos que lo componen, y crea un orden que trasluce claramente en algunas narraciones o se encuentra consignado en las distintas clasificaciones, imbuidas por completo en la división del cosmos en pares opuestos –frío/calor, húmedo/seco, etcétera-, en donde se ordenan, de acuerdo con distintos criterios y propósitos, animales, plantas, montañas y valles, suelos, etcétera. Es así como el conocimiento participa en la constitución de la cosmovisión, es así como contribuye a su génesis y transformación" (Carrillo, 2006:54).

[28] En las culturas mesoamericanas, "[...] el cultivo de maíz rige el ciclo anual, alrededor del cual se estructura la observación del movimiento de los astros –la importancia de Venus en la astronomía mesoamericana tiene que ver con ello-, y cuya característica principal es la alternancia de la temporada de lluvias y la de secas, el tiempo de preparación de la parcela y el inicio de la siembra, el transcurso del crecimiento y la cosecha. Este rasgo constituye la impronta de su origen –en una zona de fuerte contraste estacional-, y se arraiga en las raíces de la visión dualista –lluvia/secas-, consolidándola, por lo que, aun cuando en parte del territorio mesoamericano se lleva a cabo la siembra de invierno en la época de secas, las principales fiestas, como lo indica López Austin, son en todas partes la de la Santa Cruz y la del día de Muertos, que marcan, respectivamente, el fin de la época de secas y el de la de lluvias" (Carrillo, 2006:55).

Cuando se le preguntaba sobre el uso del calendario agrícola, un comunitario *Mam* dijo: "Ya se nos olvidó, eso lo sabían nuestros abuelos", sin embargo, unos momentos después el mismo le dice a su hijo: "Tenemos que sembrar la milpa en cuatro lunas para que nos dé elotes" (I1).

En *Mam*, el *Tqan q'i-nb'al* es el 'arado' maya, que observado en el cielo es la constelación de Orión, con el brillo de la estrella Betelgeuse como su punto de referencia principal.[29] *Tqan q'i-nb'al* se llama también el instrumento donde se inicia o se hace la base del tejido y es llamado también 'camino-pie del comienzo'; lo usan las mujeres tejedoras y puede verse en Ixtahuacán y San Juan Atitán, donde ellas tejen sus propios *amj* y *ko'l* (corte y huipil) (I1).

Los días del calendario maya entre los *mamib'*, y las estaciones del tiempo se mencionan de esta manera: 1. *Qman B'e* o *E*, es el primer día de los veinte y es el Primer Alcalde Principal, a éste lo acompañan cuatro auxiliares y que se auxilian entre sí: *Aj, I'x, Tz'uchin, Ajmaq*. 2. *No'j*, es el segundo Alcalde Principal. Sus días auxiliares son, *Chi'j, Kyoq, Junajpu', Imx*. 3. *Iq'*, es el Tercer Alcalde Principal. Sus días auxiliares son: *Ob'al, Ky'ech, Kan, Ky'mexh*. 4. *Chej*, es el Cuarto Alcalde Principal. Sus días auxiliares son: *Q'anel, Choj, Txi', B'atz'*.

Y en cuanto a las estaciones del año aparecen dos, verano e invierno: *Q'iyal* o *'Koresm'*, palabra castellanizada que viene de cuaresma, e indica la época de calor y sequía o sea el verano. *Tu Jb'alan*, es la época lluviosa. Esto lo sabe toda la familia, porque lo deben aprender como parte de su diario vivir y de la siembra (I1).

Los días del calendario están ligados a la autoridad, es decir que cada día tiene su autoridad y energía especial en donde se pide, se ofrenda y se agradece por una vida integral, donde se da y se recibe. Se vinculan al calendario con otros hechos significantes, como cuando se observan florecer las plantas indicando que la fertilidad se ha consumado y cuando caen sus hojas anunciando el fin de otro ciclo de vida; también cuando cantan ciertas aves que indican tiempos específicos en el año asociados a la energía de los días y sus nahuales. Entre los *q'eqchi'eb* el mundo está vivo y los seres de la naturaleza emiten señales permanentemente e indican sucesos, como temblores y terremotos, erupciones volcánicas o lluvias torrenciales. Esto convierte a la persona en un permanente descifrador de señales, y la habilidad, talento y certeza con que se atiendan estas señales marca la diferencia entre la persona sabia y la que no lo es.

La *siko'lnaleb' Mam* (buscadora de conocimiento) observó que en el mes de mayo, en Santa Bárbara, se realizan actividades importantes y explica: "en mayo la *mes*[30], tiene su día; se hace una fiesta en mayo el día de la cruz. Si la celebración empieza en la tarde del día *b'atz'*, entonces termina en el amanecer del día *b'e*, o si empieza en *ky'mex* se amanece en el día *chej*, o en el *imx* para amanecer en *Iq'*. Nuestros antepasado nos dejaron estos días y nosotros hemos ido a realizar la ceremonia en la laguna, arriba del cerro gavilán, en San Sebastián. Cada dos años se celebra la fiesta del mes de mayo porque hay que dejar a que crezcan lo jolotes (pavos) para que los invitados tengan comida; entonces la cruz del maíz está adentro de la casa y hay una piedra en medio del terreno, entonces cuando se realiza la ceremonia se sacrifica un gallo y se derrama la sangre dónde está la piedra en medio de la milpa" (DM2).

El calendario no existe separado de las acciones de la vida y es una guía para saber a quien ofrendar de acuerdo a la energía de 'ese' día en particular. Así fue como la *sik'ol na'leb'* Zapón Tipaz, orientó su trabajo en esta investigación. Ella inició el trabajo en *Chuwila* (Chichicastenango) con permisos, regalos y agradecimientos al *Ajaw*. Todo ello realizado en un día específico marcado en el calendario y en compañía de otros *sik'ol na'leb'*.

> [...] *Fuimos a uno de los altares sagrados de Tecpán, ubicado cerca de las ruinas de Iximché. Al llegar, el ajq'ij nos pidió que lo ayudáramos a ordenar las candelas por colores, desatar los ensartes, partir el chocolate. Había comprado candelas de color rojo, negro, blanco, amarillo,*

[29] Beltegeuse es una gigante roja y está a 310 años luz de la tierra, su diámetro es trescientas veces mayor que el del sol y es 3 000 veces más brillante.
[30] *Mes*, es 'mesa' en español y una forma de referirse simultáneamente al objeto y al lugar sagrado o altar.

verde y azul, él empezó a colocar los materiales en forma de círculo y nos pidió que colocáramos los guacalitos y pedacitos de chocolate en la orilla del círculo. Luego colocó las candelas de la siguiente manera: en el oriente las de color rojo, en el occidente las negras, en el sur amarillas, en el norte blanco y en el centro las de color azul y verde. Después se puso el Su't [servilleta ceremonial] *en la cabeza y nos invitó a concentrarnos en la ceremonia, dijo que entre todos íbamos a realizarla. Al consumirse el fuego, nos retiramos del lugar* [...]" (DM7).

La posición de los astros para dar cuenta del tiempo, también es utilizada por Fátima, una niña *K'iche'* de 7 años de edad, quien comenta: "Mi mamá Ixsastal y mi tía Sebastiana estaban muy preocupadas porque ya era tarde, ya daba miedo el sol. Ellas dicen que no es bueno llegar tarde a una reunión" (DM7). Fátima sabía que debido a la fuerza del sol ese día, ya era tarde para llegar a la ceremonia a la que habían sido invitadas con su abuela, la *ajq'ij* doña Ixsastal.

En *Ilokab'* (San Antonio Ilotenango), saben que todas las personas traen su *Uwach Uq'ij*, que es el destino que cada persona tiene para poder desarrollar ciertos potenciales y que no le han sido enseñados de forma directa, pero que puede llegar a dominar con facilidad. Eso está escrito en el calendario. Los *k'iche'ab'* mencionan las 12 coronillas (remolinos) en la cabeza, que son indicios de que la persona posee muchas cualidades y potencial. Y cuando es así, a la persona se le debe hacer sus *Toj* (ofrenda o paga) precisamente en 'ese' día del calendario. Así se trata de equilibrar las fuerzas y nahuales, para que la persona no salga con muchas desviaciones, que después incluso le pueden costar la vida (E8-Gaspar).

En Chisec, se está recuperando el conocimiento del calendario a través de las ceremonias y el reconocimiento del sí mismo maya. Un *K'atol mayej* explica: "Ahora estoy asistiendo en la Organización Espiritual 13 N'oj, en el departamento de Petén y Fray Bartolomé de las Casas, sólo así aprendí a identificar quién soy y qué significan los días, porque allí se discuten las costumbres que se han ido desvalorizando [...]" (DM5).

En su experiencia, la matemática maya, el calendario, las siembras y las prácticas de espiritualidad, están intrínsecamente relacionadas.

[...] En la época de las siembras, utilizo el calendario maya porque nuestros antepasados sabían escoger el día especial para la siembra, como el Q'anil que representa la cosecha, también el día Ajaw Tz'ikin que viene a representar los bienes materiales. También estoy aprendiendo a interpretar los nahuales y el significado de los veinte días ya que para las ofrendas no se tiene un mes específico, sólo en dos épocas de la siembra se hace en forma colectiva con la comunidad, es en mayo y noviembre; yo, de forma individual lo realizo en forma constante ya que así como nosotros comemos, también la tierra necesita alimento [...]" (E5-Marcos).

En *Chik'ajb'om*, el calendario aparece en el sentimiento del *sik'ol na'leb' Q'eqchi'* K'aq, quien explica:

[...] *quiso el Ajaw que yo fuera Tijax, con el don de curar, pero sólo ahora se me está ocurriendo decirlo. Yo era aquel niño que el señor Tz'alam dijo, que yo "podía curar". Ahora, en el transcurso del tiempo, yo voy retrocediendo en mi vida, porque para mí ahora, es muy importante el ser Tijax. Antes no era relevante, antes yo decía que era 'Cáncer'* [símbolo astrológico occidental] *y ya estuvo; pero ahora soy Tijax. Por eso creo que debemos trabajar la importancia del calendario maya. Ahora recuerdo que mi abuelo decía: "cuando se siembra la tierra se queja" por eso hay que pedir permiso, porque todo es un proceso* [...]" (RI-K'aq).

Jaqolb'e explica que es así, usando nuestra propia mirada, que entramos en diálogo con los *Tajwalil*-nahuales de nuestra vida. Vida que es cíclica en lo espiritual y en lo físico, también de esta manera funciona lo que llamamos calendario (RI-K'aq).

En *Pwaqil* se realizan ceremonias para diferentes acontecimientos, como: "[...] la siembra, oraciones, matrimonio, cosecha, presentación de altar, viaje, negocio, salud, resolución de problemas, agradecimiento, enfermedades, protección, bendición". Para cada una de ellas están los días establecidos en el calendario, la forma de realizarlas, los rituales específicos y la persona indicada para hacerlo (M3). Pero la memoria *Kaqchikel*, codificada en prácticas ceremoniales calendarizadas, ha sido atacada brutalmente en diferentes etapas de la historia.

Durante el conflicto armado, el ejército destruyó las insignias de los alcaldes auxiliares, eran insignias antiguas, pero igual las quemaron, esto ocurrió en el año 1982. Después la municipalidad nos asignó una nueva insignia. En el pasado se realizaba una gran ceremonia en

la fecha de traspaso de la autoridad, había fiesta, música y bombas que anunciaban el acontecimiento (M3).

Don Beto no olvida el proceso de siembra y los trabajos de la milpa, ya que éstas se encuentran dentro de su tiempo y su identidad; él sabe además, las fechas y etapas del año en que hay que celebrar y ofrendar.

El ritual del maíz es el 26 de julio de cada año, por la celebración de Santa Ana, patrona de los agricultores y la actividad de agradecimiento a la madre tierra y al Ajaw. Esta se realiza con incienso y candelas, para rezarle a los 4 puntos cardinales, la tierra y el viento[31] (M3).

Recuerda que aprendió de los más ancianos sobre la observación del tiempo y las fases del año donde intervienen el sol y la luna, y como éstas afectan la milpa y las estaciones. Todo esto es muy importante para que las plagas no acaben el cultivo. Don Beto explica que: "Es necesario llevar un conteo del tiempo para realizar los trabajos en el tiempo oportuno". Lamenta que todo ese conocimiento se esté perdiendo, especialmente en los jóvenes y a causa del uso de insecticidas y de fertilizantes. Ahora, por pereza, según él, ya no se realizan los trabajos en el momento oportuno (M3). Un joven comunitario *Kaqchikel* comparte que:

las estrellas, esas que salen a las cuatro de la mañana, se llaman Ajawaxel y esa es la estrella que nos guía, quien nos despierta, mi abuelo dice que esa estrella la usa para saber que ya es hora de despertarse. Me acuerdo que cuando yo era niño, él se despertaba hacía su oración en su puro idioma, y agradecía a Dios y mencionaba toda la naturaleza, se hincaba y mencionaba los cuatro puntos cardinales y nos decía "buenos días niños, levántense pues, ya amaneció, la estrella grande ya salió". Acaso tenía reloj pues, pero el así hacía y todavía lo hace, él sabe que la ajawaxel trae el amanecer (DI3).

En *Chixot* (San Juan Comalapa), una abuela *Kaqchikel* explica la forma en que orienta sus prácticas espirituales:

los que he utilizado para mis ceremonias son como el cerro de Las Tres Cruces, ahí es dónde me he dado cuenta que es dónde sale el sol y aquí en Pa Q'eqmuj ese es dónde baja el sol y aquí en Xekopilaj, ahí es la salida del aire, y en T'asb'alaj es donde cae el agua, esos son los cuatro puntos, ahí es dónde he hecho mis ceremonias. Para cada lugar está su día, porque entre el altar y el nahual hay un lazo, aunque mucho de eso ya nosotros no lo sabemos por la grande destrucción que hemos vivido. [Ella sabe que hay muchos más lugares sagrados en su territorio, pero que algunos propietarios no son conscientes y no los dejan hacer sus ceremonias, sin embargo hay otros que sí dan permiso para realizarlos] (DI4).

En el calendario maya también hay referentes sobre energías positivas y negativas, así también los especialistas se diferencian en su arte:

[...] *o sea el Ajq'ij es el que cuenta los días, él lleva el conteo, qué es bueno de pedir cada día, y como sabemos en dónde empiezan los días como el B'atz' para hilar los días después E, Ix y ahí empieza. En todos los días se puede pedir por nuestras necesidades que tenemos, en cambio los aj'itz no, ellos se van y le piden su nombre y que le hizo si le pegó o si lo insultó, se van y ya, y termina su trabajo y le pide una cantidad de dinero y ya estuvo, esa es la gran diferencia del ajq'ij es quién cuenta los días, ordena los días, ve y medita que va hacer, en cambio el aj'itz le llega su cliente empieza su trabajo y ya. También los adivinos, así como existe Dios y está el mal el de Xib'alb'a le decimos, ellos mientras tengan más sus poderes en las cosas negativas el mismo mal les da, ellos sólo tienen que decir su nombre y su trabajo camina, y su clasificación lo oscuro* (DI4).

El abuelo Cupertino habla del calendario como oráculo estratégico de los mayas y explica que:

[...] *en el calendario viene descrito lo que sucederá en nuestras vidas y todo lo que nuestros abuelos nos han dejado escrito, mucho de eso está sucediendo, pero ellos ya habían dejado señal, por eso están los códices, pero lastimosamente se lo robaron de nuestra tierra se lo han llevado y están en otro país, para ellos sólo lo tienen en los museos pero para nosotros ahí está nuestras señales para la vida: qué significado tiene nuestra música, qué significado tienen las medicinas naturales, qué significado tienen la ceremonia, ahí están las señas que en k'atun, b'aqtun, todo esas son etapas en la vida que vienen y ahora vamos en el camino pero viene un cambio en nuestra vida* (E4- Perén).

[31] "La división del espacio en cuatro puntos o rumbos bien podría provenir de las primeras épocas de sedentarización, no forzosamente debida a la agricultura –aunque habría alcanzado su pleno desarrollo con ésta-, ya que es común a los pueblos americanos y se asocia con la existencia de cuatro grupos o clanes que compartían un espacio por igual. Los extremos de estos ejes revisten muy diversos símbolos –puntos cardinales, colores, animales, astros, deidades, montañas, etcétera-, formando un orden espacial determinado, el cual se sobrepone a la topografía, recreando la estructura misma del cosmos" (Carrillo, 2006:51).

3.3 Tiempo y recuerdos en los días de La's Plus Ktintz

La's Plus Ktintz, nació en 1926 en San Juan Atitán, Huehuetenango. No recuerda mucho de su niñez y es hasta la edad de 10 años que tiene memoria de los primeros acontecimientos importantes de su vida. A esa edad, descubre por sí mismo que puede curar con el método del soplido, que realiza utilizando sólo pequeñas pringas de saliva y oraciones para curar. Sin embargo, debido a su edad no logra encontrar un maestro que le enseñe bien la especialidad.

Cuando tenía 13 años, sus padres le buscan esposa consultando con los granos de miche, esto tuvo un resultado favorable y el muchacho contrajo matrimonio con la muchacha escogida por sus padres. De esos años recuerda largas caminatas por montañas y barrancos, que realiza para ir a trabajar como jornalero en las fincas de algodón. Como él afirma, "esos caminos son testigos de la explotación de su pueblo y viven en la memoria de los cerros guardianes, que lo vieron andar lejos para ir a ganar su boleto de vialidad".

A los 16 años, La's es nombrado dentro de la alcaldía maya con el cargo de mayor, cargo que recuerda recibir con mucha alegría, pues lo consideró un verdadero honor. Era la posibilidad de servirle a su gente a través de la alcaldía maya. Junto a la alegría, sabía que venía un año difícil porque era un trabajo ad honorem, y la mayor parte del día sería de hacer diligencias y resolver conflictos; no le iba a quedar tiempo para trabajar en los cultivos o en la elaboración de suyacales (capas para la lluvia tejidas de palma) para vender. Pero era más grande el orgullo por sentirse un hombre de provecho y con mucho valor. En el día indicado en el calendario, recibió su nombramiento a través del ritual de las flores, en el que también se realizaron ofrendas de copal, pom, incienso, huevos de gallina y chompipa y la sangre de un pollo para purificar. En esta ceremonia La's recibe el *xhintunk*, el distintivo que simboliza el ejercicio de algún cargo dentro de la alcaldía maya y que es un bastón con borlas azules, para ceñír a la cintura como símbolo de autoridad.

Como mayor le tocó cargar las maletas de los maestros y maestras de las aldeas de San Juan Atitán, cuando estos viajaban a su lugar de origen; también cargar las maletas del secretario municipal o del sacerdote católico, además de llevar cartas y documentos importantes a municipios como Jacaltenango, San Antonio Huista, Santa Ana Huista, La Democracia, San Pedro Necta, Santiago Chimaltenango, Todos Santos, Colotenango, San Rafael Petzal, San Sebastián o la cabecera departamental de Huehuetenango. Pero al mismo tiempo que ejerce su cargo de mayor, La's también se preparaba para ejercer la especialidad de *Chman*.

Años después, La's se hace católico ferviente y borra esta etapa de su vida porque la considera maligna y no quiere recordarla; por eso ahora se niega a contar y seguir los días mayas. En la iglesia católica le han dicho que 'esos' no debe nombrarlos. Pero insistimos y él accede a decirnos algo más, no sin antes pedir un momento de tiempo para orar a Dios y pedirle perdón por lo que iba a hacer, y de rodillas junto a su esposa, rezan para pedir perdón y permiso para recordar la cuenta maya de los días, en su oración con Dios (realizada en idioma *Mam*). La's pidió:

> *¡Ay Dios, pido perdón por recordar la cuenta antigua, sólo voy a hacerlo para que quedé registrado en una investigación! Y así dijo: recuerdo al alcalde padre E y sus mayores Aj, I'ẍ, Tzchin y Aj maq. Al alcalde padre No'j y sus mayores Chi'j, Kyoq, Junajpu e Imx. Al alcalde padre Iq' y sus mayores Ob'al* [ya no recuerda a los otros mayores]. *Al Alcalde Padre Chej y sus mayores Q'anel, Choj, Txi' y B'atz. En el día Imox es bueno para pedir a una muchacha y en Ob'al también, en el día Tz'chin es bueno para pedir dinero* (E1-Jacinto).

Luego La's fue nombrado en la alcaldía maya, en el cargo de 15 y 7 regidor, y recuerda que lo más significativo que realizó dentro de estos cargos fue ir a hacer ceremonias sagradas en los días de petición, en Zaculeu, antigua capital *mamib'*. Siempre llevando copal y pom, a veces también una chompipa. Eran ceremonias importantes porque ocurrían asesinatos en esa época y las personas de San Juan Atitán se encontraban atemorizadas ya que algunos *mamib'* habían sido encontrado muertos en los

caminos, y según dictamen municipal, la causa de su muerte era por saber hablar en idioma español y afirmaban que estos crímenes eran cometidos por ladinos. "Por eso fui a pedir por la gente, porque me lo pidió el *Chman Tnam* (Abuelo del Pueblo), para que no salieran los *meles* o *zapat*, los matadores de gente. Allá iba a pedir a Palajachuj en la parte alta sobre Zaculeu, allí hacía el ritual del pom" (E1-Jacinto).

A los 56 años de edad, muere su primera esposa y por la tristeza empieza a tomar licor hasta emborracharse, ya no se siente bien, ya no sale a caminar y luego de varios meses de depresión, decide buscar otra esposa. Habiendo tomado ya esta decisión, un día en la feria del pueblo, aparece un señor con una jaula con unos "pajaritos de la suerte" y La's decide *comprar* su suerte. Entonces el canario le sacó cuatro papelitos, uno de ellos le anunciaba que pronto tendría una esposa, pero otro de los pequeños papeles escogidos por el canario, le indicaba que *tenía* que cambiar sus creencias y *creer* sólo en un Dios Padre.

La interpretación que La's le dio a este acontecimiento fue que el *destino* le indicaba que para encontrar una esposa debía convertirse al catolicismo y es así como decide, a los 60 años de edad, desechar su mesa y su cruz, nahual de su rango y especialidad, y se convierte de manera radical al catolicismo. Al poco tiempo de cambiar de creencia religiosa, La's encuentra en su camino a Andrea, quien hoy en día es su esposa.

En la actualidad, este abuelo *Mam* tiene 81 años de edad y es un católico entregado, que niega la espiritualidad maya, aunque afirma que continúa curando con la terapia del soplo. Cura problemas de esguinces, zafaduras, quebraduras con la terapia del soplo y otros materiales de apoyo como el *maẍ* o tabaco criollo y el *xwiq'al* o bobo. En las oraciones que realiza para curar, ha olvidado las peticiones que realizaba anteriormente a las entidades mayas y hoy en día dice:

> *ya no invoco como lo hacía antes, ahora sólo le presto la boca a la madre Virgen María, presto la boca del padre Jesucristo, porque ahora soy católico y no debo invocar a otros* (E1-Jacinto).

3.4 Transposición de tiempo y espacio, los misterios

En los territorios mayas son muchas las historias sobre sucesos difíciles de explicar y ocurren en las más variadas circunstancias, aquí únicamente resumimos relatos a manera de una pequeña muestra acerca de algo que podría llenar libros enteros. Además del conteo del tiempo a través del calendario maya, también es importante mencionar *el uso del tiempo* en la vida cotidiana, pero sobre todo, el *uso del tiempo sagrado,* en donde pareciera que éste se detiene y transcurre 'de otra manera'. Este tiempo distinto es relatado por Gabina, comadrona *Kaqchikel*, quien cuenta que en uno de los días en que se preparaba como comadrona, un grupo de *ajq'ij* la invitó a una ceremonia de petición. Era un día especial en el calendario y con mucha fuerza para quienes se empeñaban en ser curadores.

> [...] *Antes de hacer su ceremonia dijeron que yo hiciera el fuego para la comida y decían: "le encargamos a ella el trabajo y nosotros no la vamos a interrumpir, ella que lo haga sola", así decían y "¿por qué no quieren que esté con ustedes?" , les decía yo y ellos me respondían "cuando ya terminemos y almorcemos entonces sí estarás con nosotros, mejor apénate en darle de comer a la gente", así me dijeron.*
>
> *Entonces fui a buscar un palo delgado porque no llevaba asador, ni la parrilla para azar la carne, y quería un palo delgado como asador, cuando regresé de buscar el palo vi que no había carne, pero "¿qué le pasó a la carne?, ¡Dios mío!, ahora van a pensar que ya me la comí, pero sí era mucha carne", decía yo, "mejor no hubiera venido, de haber sabido que me iban a dejar asando la carne, con este gran sol y sudando bastante, mientras ellos no están haciendo nada, mejor ni hubiera venido", así decía yo.*
>
> *Entonces los fui a ver y allí estaban y dentro de mí pensaba, "¿quién de ellos se había llevado la carne?" y de repente ya no estaban, los fui a buscar allá, no estaban por ese lado, tampoco por el otro y cuando vi me perdí en el monte, y allí me di cuenta y dije: "¡que me perdone el monte, la naturaleza!, me siento mal porque la carne se me perdió", y así le pedí favor al monte que me dejara salir. Me hinqué sobre una piedra y así le pedía al monte y decidí seguir caminando y no los encontraba, y gritaba sus nombres y apenas escuchaba un poco sus voces pero no los podía encontrar, y daba vueltas y vueltas y no los encontraba.*

Y entonces le pedí perdón a Dios y le decía: "¡Yo vine con mucha voluntad a este lugar, sólo que se me perdió la carne, por favor que pueda encontrar a mis compañeros y aunque sea tortilla con sal que les dé, yo no perdí la carne a propósito!", así decía yo. Cuando terminé de orar, por fin los encontré, y me preguntaron: "¿qué estabas haciendo?", y les dije que ya no había asado la carne, porque se me perdió y por eso me perdí y les conté que anduve como loca buscándolos pero no los encontraba, y ellos me dijeron: "nosotros la veíamos dar vueltas y pasaba enfrente de nosotros dando vueltas" y yo les dije que yo gritaba sus nombres y no los veía.

Entonces me dijo uno de ellos que eso que me pasó fue una señal porque yo no había llegado con toda mi voluntad, y me había enojado porque no había participado en la quema del pom. Uno de los ajq'ij me dijo que ellos sabían que yo sabía cocinar y por eso me habían pedido ese favor, pero yo me enojé porque yo quería estar en la quema del pom y me dijo: "por eso te vimos que ibas de un lugar al otro, y decíamos ¿qué estará haciendo?", así me dijeron ellos. Pero yo sentí que caminé de un lado al otro y que me iba bien lejos, y sólo monte y palos encontraba, les dije. Los ajq'ij me dijeron que el cerro sagrado fue el que me perdió, por eso es que allí no se debe decir nada malo, allí sólo se da regalos, pero yo me enojé y me sentí mal cuando se me perdió la carne, y cuando vi la carne no se me había perdido, estaba toda encima del altar. Entonces sí era cierto lo que decían nuestros antepasados, que el monte te esconde (T4-Kaqchikel).

Esta escena representada por dos ancianos gemelos divinos y que aparecerá a lo largo del capítulo 2, Territorio y Economía, es una forma para agradecer, ofrendar, pagar y recibir los bienes obtenidos y los que están por obtenerse.

CAPÍTULO ••

TERRITORIO Y ECONOMÍA

TX'OTX'AL B'IX Q-Q'INUMAL
EL TERRITORIO DE NUESTRA RIQUEZA

En este capítulo se trabajan tres apartados: 1. el territorio sagrado; 2. las actividades y dinámicas económicas en las comunidades mayas y; 3. la agricultura. En el territorio sagrado aparecen las prácticas que hablan de los conocimientos sobre la tierra considerándola como persona, la ceremonialidad agrícola, la representación del territorio en los imaginarios mayas, los altares ceremoniales, el soplador de viento, el *Wa'tesink* y *Mayejak*, las ofrendas por el nacimiento y los árboles de poder. En el apartado de las actividades y dinámicas económicas en las comunidades mayas, se tratan el origen del dilema, la comunidad, el sistema de cargos, la economía, la migración y algunas prácticas de conocimiento que se están implementando para acompañar esta decisión trascendental: lo que se hace antes de partir y las adivinaciones para el viaje. Vemos también algunos relatos de sobrevivencia, que indican la forma en que las personas practican la mayanidad en su biografía. Finalmente, se enfocan en la agricultura algunas prácticas ancestrales en relación al cultivo del maíz, el *K'atol Mayej*, algunas prácticas agrícolas contemporáneas y las problemáticas asociadas a diferentes actividades productivas. De singular importancia en este apartado es la relación con el agua y su poderoso simbolismo en la vida cotidiana. Es así que observamos y relatamos un conjunto de conocimientos mayas que aparecen en las dinámicas de producción de la existencia social de los grupos sociales, situados en contextos territoriales intensamente significados por prácticas culturales ancestrales y, a la vez, contemporáneas. En estos conocimientos aparece la complejidad e indivisibilidad de lo real en lo concreto, donde las entidades espirituales y los nahuales mayas están presentes en todas y cada una de las actividades de reproducción de la vida. Una vida siempre difícil, amenazada por el hambre, el despojo y por una tensión histórica entre el sometimiento y la

emancipación; tensión que se observa en los breves relatos de vida de algunos abuelos. La comunidad se muestra como un bastión que protege a la vez que encierra, hoy cruzada por dinámicas globales, especialmente económicas y comunicacionales, que están produciendo efectos desestructurantes en sus basamentos profundos.

1. TERRITORIO SAGRADO

El territorio es el lugar en donde se encuentran los recursos naturales y económicos que permiten la reproducción de la existencia[1]. Para los mayas, el territorio que se habita se convierte simbólicamente en la "Madre Tierra", adquiriendo así cualidades y funciones humanas (Palma, 2006). Cuando los mayas se refieren al espacio que tienen debajo de los pies, le dicen "Madre Tierra", *Qtxu' Tx'otx'* en *Mam* o *Qanan Ulew* en *K'iche'*. Jaqolb'e explica que para los *q'eqchi'eb'* "la tierra es proveedora de toda clase de alimentos y de las seguridades que necesitamos para nuestra existencia y para poder externar nuestro sentimiento. Como el agua, la tierra es dadora y creadora de vida. Es donde toda clase de semilla surge y se reproduce cíclicamente. Esta madre tiene la capacidad de alimentar y proteger a todo ser viviente, donde quiera que se ubique y sin discriminación." Esta es una visión que coincide con la que el historiador Luis González ha venido incluyendo en su término matria[2]. Don Felipe , abuelo *kaqchikela'* está muy seguro cuando dice que "la tierra tiene mucho favor y servicio en su grandeza". Ixmukane explica que para los *q'eqchi'eb'* hablar del territorio es recordar los caminos que usan para llegar a sus lugares, las subidas y bajadas, los barrancos y montañas, los diferentes tipos de terreno, las planadas y las laderas. Es pensar y sentir a las personas que habitan esos territorios, su vegetación, los minerales, el agua, el clima, los animales y todo lo que allí vive. Jaqolb'e cree que viajar por los territorios mayas, es agarrarse de los brazos de las raíces que se han tejido en la cara y el corazón de la madre tierra. Para Iśky'echoj Pi'x Ka'mj, caminar por los pueblos y tierras mayas es recoger las semillas del sol y del viento, de la luna y las estrellas, semillas del aliento de las serpientes a través del arco iris, o de viento y lluvia cuando nacen los venados. Por eso, Jaqolb'e cree que las santas y los santos españoles adoptaron como su apellido los antiguos nombres mayas y así, bautizaron de nuevo lo que ya tenía nombre y "dueñidad"; así sucedió con San Juan Atitán, San Antonio Ilotenango, Santa Bárbara Komanana, Santo Tomás Chichicastenango y tantos otros pueblos mayas. K'aq recoge de los *q'eqchi'eb'* la creencia, de que "los santos" al llegar al pueblo maya ya no pudieron caminar, se desplomaron y sólo lograron levantarse cuando nombraron a los dueños y nahuales de los lugares, tomándolos como sus apellidos. En los imaginarios mayas, los cerros y las montañas, y en general todos los accidentes geográficos, le dan vida a las conciencias étnicas. El territorio es un marco, no sólo físico sino también simbólico. En los territorios mayas, los cerros, además de referentes geográficos y marcadores del espacio propio, son también emblemas de identidad. En estos territorios se inscriben y transmiten saberes, se construyen las experiencias específicas del grupo étnico y se desarrolla el *habitus*[3] de sus pobladores.

1.1 La tierra como persona

Jaqolb'e piensa que los *mamib'* personifican a la tierra y lo hacen para establecer un lenguaje común con lo que los rodea. Pero al mismo tiempo, convierten lo humano en parte, extensión y expresión de la madre tierra.

---

[1] El territorio es la porción de naturaleza y de espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de su existencia (Godelier, 1989: 108-110).

[2] Luis González hace referencia al término "matria" para referirse a las microsociedades de sabor localista. Al pequeño mundo que nutre, envuelve y cuida al ser humano de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento (González, 1992: 480) .

[3] Los *habitus* son sistemas de disposiciones durables y transferibles. Son estructuras estructurantes, principios generadores, organización de prácticas y representaciones, principios que pueden ser adaptados a su fin. El *habitus* es una síntesis de lo objetivo y lo subjetivo, una interiorización de la exterioridad. Las prácticas son actualizaciones de la estructura del *habitus* y reproducen las condiciones objetivas del mismo, también reproducen las condiciones sociales. El *habitus* hay que entenderlo en relación a las tres formas de existencia del capital cultural: 1) como capital en *estado incorporado* en los *habitus* de trabajo físico, en el cuerpo y para tener ciertas disposiciones corporales. 2) Capital en *estado objetivado* en forma de bienes culturales. 3) Capital en *estado institucionalizado* en las instituciones de darán los créditos (títulos académicos por ejemplo) y que permiten el manejo del capital cultural. El *habitus* podría ser una reubicación de la conciencia de clase (Bourdieu, 1991).

Ixky'echoj Pi'x Ka'mj, por su parte, sabe que los seres humanos no son el centro de la realidad, que hombre y mujer son parte del todo. Lajuxik, joven *Kaqchikel*, explica que aprendió del abuelo Felipe Yool que, "las sagradas tierras están vivas y ahí están, ellas quieren ayudarnos y tienen mucho favor y servicio en su grandeza, y que en nosotros depende. Además, desde que llegaron esas formas o conocimientos de los españoles esos son los que lo escondieron". Los abuelos *kaqchikela'*, como don Felipe Yool, saben que las sagradas tierras, todas, están vivas, esto lo saben cuando lo piensan en *Kaqchikel*, pero si ellos piensan y hablan en español sobre ese punto, dirán que las tierras son autoridades, porque cuando las personas se hincan y las llaman, esa autoridad-tierra viene, ayuda a la persona y la desata de cualquier problema. Los *k'iche'ab*, como Pos Sacalxot, piensan que el territorio *K'iche'* es su autoridad y con él dialogan; pero también entienden que ellos y sus tierras, aún están bajo el impacto de la invasión y que la siguen sufriendo.

1.2 Ceremonialidad agrícola

Las ceremonias en torno a las siembras agrícolas constituyen uno de los pilares de la espiritualidad maya y de identificación con el territorio. En Cahabón se realiza la ceremonia de la siembra llamada *k'ajb'ak*. Antes de realizar el *k'ajb'ak* los esposos deben estar en abstinencia sexual por lo menos ocho días. Durante la madrugada, el padre de familia se dirige al terreno y deposita la primera semilla en la tierra, en la casa lo esperan sus familiares y demás invitados para desayunar. Antes de la comida, el dueño de la siembra realiza una oración de agradecimiento al *Ajaw* e inicia la comida. Al terminar el desayuno no se bota nada, ni siquiera la hoja de los pochitos, se deben guardar los elotes de donde salió la semilla y dejarse colgados en el terreno sembrado durante ocho días para que los pájaros no lleguen a escarbar la semilla (DM6).

Pero también está sucediendo que en algunas familias ya no se enseña a sus hijos el trabajo agrícola, ni se transmiten los conocimientos acerca de la tierra, la lluvia, las semillas y las fases de la luna. Una mujer *Q'eqchi'* explica que:

> [...] *los niños que trabajan junto a sus papás, sí están aprendiendo a conocer la tierra; ahora, los que sólo se dedican a estudiar en la escuela ya no están aprendiendo sobre la tierra, porque no van con sus papás al campo para que se les explique y ya en la noche, cuando toda la familia se reúne, los padres ya no les enseñan nada y no les dicen qué hacer con la tierra o para qué se hace. Esto pasa porque los hijos ya están cansados y los papás también, otra cosa es que son pocos los niños que en realidad tienen interés de aprender con sus padres a trabajar la tierra* (I5).

1.3 La representación del territorio en los imaginarios mayas

El pueblo de San Juan Atitán ha sido trasladado cinco veces en su historia, moviéndose siempre en un área de pocos kilómetros alrededor del primer lugar de asentamiento. Su topografía es difícil y en algunas lugares, peligrosa. Hay partes en las que se debe caminar entre derrumbes, por caminos muy estrechos y en donde hay que agarrarse de ramas y raíces para avanzar[4] (DI1). El pueblo se fundó originalmente en el lugar conocido como *Txe' Qotx'* (al pie del derrumbe), arriba del cual está el cerro *Tuj Abrax* (lugar de peñas) en cuya cúspide, y a pesar de la altura y lo escarpado del terreno, se formaba un espacio plano. Allí, los *antiguos*[5] quisieron construir una iglesia. Entre este lugar y el pueblo existía una laguna en la que habitaba una gran serpiente y tanto la laguna como la serpiente eran sagradas para los *mamb'*. Ahora, de ese tiempo los comunitarios sólo saben que cuando se estaba construyendo la iglesia "algo raro estaba pasando con la gente", y finalmente, cuando el templo estuvo construido, un rayo derrumbó una pared de la laguna, mató a la serpiente y el agua se desbordó sobre

[4] Si se quiere una visión panorámica de San Juan Atitán hay ubicarse en el cruce de caminos, entre *Twitz Q'aqal* y *Tlaq Chow*. Desde allí puede observarse el pueblo de Santiago Chimaltenango, al fondo está el cerro de *Twi' Le'ya* (o cerro de Andrea), que ya es territorio del municipio de Colotenango y hacia abajo se logra ver el municipio de San Pedro Necta. Al fondo, como si fuera el último lugar, aparece el cerro *Saq Tib'nal* o *Saq Wo'j* (Peña Blanca) y mucho más abajo está el pueblo de la Libertad. Desde ese punto, y observando hacia el oriente, se ve el pueblo de San Juan Atitán y gran parte de los Cuchumatanes.

[5] Antiguos, es la forma en que se refieren los actuales habitantes acerca de los fundadores de su pueblo.

Txe' Qotx'. El pueblo fue arrasado. Y no sabemos si el nombre de *Txe' Qotx'* quedó luego de ese deslave o si hace referencia a un suceso anterior[6]. Los sobrevivientes se trasladaron a *Maqa'* (lugar de los muertos soterrados) y entendemos que este fue el lugar en donde se depositaron y sedimentaron los restos humanos y materiales de la catástrofe de *Txe' Qotx'*. Pero en *Maqa'* hubo un deslizamiento de tierra, que de nueva cuenta destruyó el asentamiento y obligó su traslado a *Twi Skab'* (lugar de la piedra yeso[7]); no obstante la gente no se sentía a gusto en ese lugar, no se "hallaron", término que expresa un estado de desazón permanente. Por ello, renombraron al lugar con el nombre de *Tzqij Tnam* (pueblo que se secó o marchitó) y se trasladaron a *Txe K'atz* (asiento de los arbustos). Pero este lugar también corría el peligro de deslizarse y fue abandonado ante el peligro inminente de un nuevo desastre, esto sucedió entre los años de 1970 y 1974, el gobierno central tuvo participación en este traslado, y los comunitarios se movieron a *Txe B'aq* (lugar del hueso duro y fuerte). Ahora bien, ese sitio no les gustó de ninguna manera, porque decían que en ese lugar no se prosperaba y que, además, no querían alejarse de las raíces de su pueblo, su cementerio y sus cerros: el *Twi' Q'uq'* (cabeza del quetzal) y el *Twi' B'atx*[8] (DM1). Finalmente los *mamib'* regresaron a *Txe K'atz*, en donde actualmente está asentado San Juan Atitán y viven bajo el peligro permanente de nuevos deslizamientos y derrumbes.

Sabemos que los bosques y montañas de San Juan Atitlán son veladas (vigiladas) por guardabosques *Mam* y que en ellas hay distintos *altares*, que son sitios para la *recordación* de los ancestros y la *bendición* de la vida. Son los lugares donde los abuelos quemadores hacen sus ceremonias. Estos cerros son, el *Twi' B'aq*, el *Twi' Q'uq'*, el *Twi' Xlach'e'x*, el *Twi' Ma'tx* y el cerro más alto, el *Twi' B'atx*. También están los cerros *Tuj Txun* y *Twi' Ptxon*. Un sitio ceremonial muy importante es el *Txe'* Cruz, que está en el mismo centro del pueblo, frente a la iglesia (DM1). En *Twi'Skab'* (lugar de la piedra yeso) hay una piedra grande que tiene la figura de un torso y cabeza de caballo, y es allí que antiguamente los *qe'mam* hacían la fiesta del patrón San Juan Bautista; ofrendaban y quemaban pom. Esta "costumbre"[9] desapareció debido a que un alto número de los habitantes de San Juan Atitán se hicieron evangélicos (DI1).

Para los *qe'mam* de San Juan Atitán, el cerro *T-xe Paxil* es considerado como la madre del maíz o *q-txu ixi'n*. En ceremonias realizadas allí se escucha a los *Aj' Chmam* decir: "Tú madre Paxil, gracias porque mostraste los granos para que comiera la gente, y tú abuela Nan Pi'x, gracias porque trajiste y sembraste el maíz para que tus hijos, tus retoños, tus vástagos puedan comer, gracias por los granos de tu collar que nos das ¡Hay Dios, *chjonta Nmam*, gracias Padre!" Ixky'echoj Pi'x Ka'mj explica que en Santa Bárbara creen que la abuela Nan Pi'x, salió de un lugar en donde se encontraba bailando, para ir caminando al cerro *T-xe Paxil*, en donde estaba saliendo maíz (DM2). Estos relatos sobre la historia del maíz son conocidos también en la costa sur de Guatemala, don Juan Ortiz[10], abuelo *Mam* residente en Santo Domingo Suchitepéquez cuenta que:

> [...] *fue luce mucho tiempo cuando la abuela Nan Pi'x salió a buscar el maíz que brotaba y hoy Nan Pi'x nos habla a los de La Lupita, para que no sigamos botando y envenenando con fertilizantes químicos el maíz, nos dice que nos va a pasar como en Ixtahuacán, y por no cuidarlo bien, va a llegar un día que se nos va a acabar* (DM2).

El grupo *Mam* de don Juan es originario de San Ildefonso Ixtahuacán, Huhuetenango. A mediados de la década de

---

[6] En la actualidad *Txe' Qotx'* es una aldea del municipio de San Juan Atitán.

[7] La piedra yeso es un tipo de sulfato cálcico con el que los "antiguos" escribían; las piedras grandes se pueden desagregar en lascas y hacer pizarras, en las cuales se escribe con otro pedazo del mismo material.

[8] *Twi' B'atx*, sin traducción al castellano, pero que tiene el sentido de indicar un cerro entre los más altos de los *Cuchmatán*, como se refieren en *Mam* a la sierra de los Cuchumatanes.

[9] Por "costumbre", se refieren en Guatemala a las prácticas religiosas y espirituales mayas.

[10] Don Juan Ortiz nace en San Ildefonso Ixtahuacán, Huehuetenango y sale como refugiado hacia México durante la década de 1980, cuando la represión contrainsurgente en el país se hizo sentir con mayor violencia en el territorio *Mam*. Posterior a la firma de los Acuerdos de Paz, y tras un proceso de negociación para obtener tierra, retorna con un bloque de retornados *Mam* al departamento de Suchitepéquez, ubicado en la costa sur de Guatemala. Hoy en día, es un abuelo y líder comunitario de los *q'emam* de la comunidad de retornados de La Lupita, asentada en los bajos del municipio de Santo Domingo Suchitepéquez.

1970, migraron a las zonas de colonización de las selvas de Ixcán[11]. Entre 1982 y 1983, el ejército de Guatemala los obligó a refugiarse en Chiapas México y en el año 1984 se reasentaron en Campeche, también en México, para finalmente retornaron a Guatemala en 1995. Ellos, ahora, reproducen las ceremonias dedicadas a Nan Pi'x en la costa sur, y sin importarles que en el lugar que habitan no haya cerros, le dan ese nombre a una pequeña elevación cercana a la comunidad y la convierten en el punto de referencia y de orientación simbólica del nuevo territorio[12].

Los *mamib'* relacionan la autoridad con los lugares sagrados y estos, a la vez que marcan fronteras, señalan la existencia de ciertos recursos naturales, como la cal (*tuj txun*). El *Tat chman* José recorre habitualmente las rutas de los sitios sagrados de San Juan Atitán, y en uno de esos circuitos realiza ofrendas en la municipalidad, la cárcel, la cruz que está en la plaza del pueblo y cierra el recorrido en la iglesia. Uno de los lugares significativos que marcan el territorio *mamib'* es el cerro *Kyxol B'uj*, en donde descansó *Ka'yb'il B'alam*, uno de los *laql tqum b'e* (cargador de los caminos) más importante de los *qe'mam*. Él fue héroe de la resistencia *Mam* en la guerra de conquista (1525) y al parecer tuvo un campamento en el área del *Kyxol B'uj*, lugar cercano al actual San Juan Atitán (E1-José).

En el *Kyxol b'uj*, el *Tat chman* José hace esta oración *Mam* para la siembra de la milpa:

> *¡Oh Dios, dame mi existencia! Que no se lo aduеñe el aire, que no se seque, que poco a poco crezca, poco a poco jilotee, poco a poco reviente su flor. Oh Dios, que poco a poco floree sus pies de mi comida, mi bebida, mujer Kan, mujer Inx, hija de Paxil. Hombre, Dios, mi Padre Paxil de la tierra, mi Padre Paxil (ce'laj). Mi Padre Paxil de los Cerros, no te lo lleves, dámelo en medio de mi casa, dámelo en mi tapanco* [granero o troja], *no le quites la fuerza de sus pies y de sus manos, dale la fuerza de sus pies, dale la fuerza de sus manos, y la fuerza de mi casa. Acaso no sabían hablar los difuntos antepasados, ellos acaso hablaban poco. Dios, allí se lo llevan ante el ojo de agua del maíz, de allí donde el santo San Juan, San Juan Apóstol, San Juan el Pastor, pastorea mi comida, pastorea a la Mujer Kan, a la Mujer Inox, en mi aldea, en mi lugar, donde quiera que tenga mi siembra, allí donde tengo en Twitz Ma'tx, en Cuate, en donde sea Dios, que tú puedas ayudarme, que puedas hacerme favor, y también tú madre Pi'xh dueña de Mujer Kan, Mujer Inox, que tú puedas dar la fuerza de sus pies, nos lo sacaste y diste para nuestro alimento en nuestra casa, a los retoños, con mi familia, mi esposa, mis hijos, que pueda tener su fuerza, y quizá pudiera vender un poquito, para comprar una mi libra de sal, o alguna cosa, Dios.* [Se para en mitad de su milpa y continúa] *Oh Madre Tierra, mi Madre Tierra, quizá ya sembré mi alimento, quizá ya sembré mi milpa en tus pies, en tus manos, ojalá (May atxu' xuj Kan). Madre Mujer Kan, Mujer Inox, que tú puedas darlo, que tú puedas hacerla crecer, que no le haga daño el aire, que pase de largo, para arriba, para abajo, Madre Aire, Santo Aire, que no se ponga encima* [para hacer daño] (DI1).

En *Txe' Komamas* (Santa Bárbara), siempre en territorio *Mam*, el *Wa'lb'il* era el día de la celebración de la autoridad en el territorio. Los *chman* o abuelos iniciaban la quema del pom, haciendo un recorrido que seguía una ruta circular por distintos altares y concluían en *Txe' Komamas*, en el lugar donde ahora está construida la iglesia católica o casa de dios, como la llaman los *qe'mam*. Pero este circuito ceremonial ya no se realiza, porque al igual que en Atitán, un número importante de comunitarios se hicieron, primero católicos y luego evangélicos (DM2). Ahora se celebra el 3 de diciembre, día de la fiesta titular del municipio, también celebran la fiesta de Candelaria, del 16 al 18 de febrero y la Agostina, del 21 al 24 de agosto. Estas son celebraciones católicas dedicadas a Santa Bárbara, patrona de la pólvora, los artilleros y los cuarteles militares. Por su posición elevada y dominante, Santa Bárbara parece haberse fundado, durante la conquista, como un puesto militar de avanzada en el territorio *Mam*. Desde su posición pueden observarse centros poblados del departamento de San Marcos, entre ellos Sipacapa y San Miguel Ixtahuacán,

[11] Ixcán es ahora un municipio del departamento de Quiché. En la década de 1970 era una zona de colonización, que fue poblada por campesinos de diversos lugares del país. Entre 1981 y 1984 esta zona fue devastada y despoblada por las campañas de tierra arrasada y genocidio del Ejército de Guatemala (ODHAG, 1998 – 3).

[12] El territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, sobre todo como símbolo de pertenencia socioterritorial. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo, a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia (Giménez, 1996: 14, 15, 16).

también la mina de oro a cielo abierto que se encuentra entre ambos municipios *qe'num*. Se observa también el gran *Chman Witz*, el cerro abuelo o volcán Tajumulco, el más alto del mundo maya y de Centroamérica (DM1).

Para los *k'iche'ab'* de Chichicastenango, la tierra pertenece a los antepasados y uno vive sobre ella por su gracia. Una persona no es propietaria de la tierra, porque ésta sólo le es prestada como posada (M7). En Chichicastenango hay altares ceremoniales mayas en cerros, como el Pascual Abaj, el Chi Pul Chich y el Pocohil, allí llegan personas de pueblos de los alrededores y de lugares lejanos. Llevan sus ofrendas para pedir por la vida, el dinero, el bienestar corporal o la curación de una enfermedad. También llegan a pedir el perdón al *Ajaw*, a la tierra, a un pariente o al vecino (M7).

El pueblo de los *Ilokab'*, San Antonio Ilotenango, es de origen prehispánico y su territorio formó parte de la Confederación *K'iche'*. Fue ocupado por el calpul de *Ilokab'*. El calpul era una unidad territorial organizada sobre la base de una alianza entre distintos grupos de linajes. Durante el período colonial, fue llamado *Pa Ilokab'* y tambien *Pa Lopop* (lugar donde comen fruta). Durante el periodo colonial, San Antonio Ilotenango es mencionado en la Crónica del Padre Remesal, con el nombre de San Antón, y fue uno de los pueblos en los cuales se redujo o congregó, en el año de 1549, a la población *k'iche'ab'* dispersa (M8). Cercanos a San Antonio Ilotenango están *Xe' juyub'*, *Chi juyub'* y *Chi uvach taq'aj*. San Antonio Ilotenango cuenta con mercado, escuela primaria, una iglesia católica, dos iglesias evangélicas, una iglesia carismática, un centro de salud y un edificio para oficinas municipales. Los *k'iche'ab* de la cabecera municipal tienen la percepción de que han progresado, ya que tienen algunas comodidades como energía eléctrica, agua entubada y caminos más amplios, incluso algunos de ellos asfaltados y con mantenimiento (DI8).

En la aldea de *Xo'l ab'ix* (entre milpas) hay un caserío llamado Patzalá, que la gente de *Ilokab'* cree fue fundado por *k'iche'ab'* de *Pa Tzalala*, término que dio lugar al nombre de Sololá, departamento fronterizo de Quiché. La aldea *Xo'l ab'ix* está subdividida territorialmente en los parajes *Sac Xac*, *Xoljuyub'* y *Tzansiwan*, que corresponden a lo que es el centro de la aldea. Al lado sur está el paraje Chichop, en el poniente el paraje *Chi uvi' Tz'ununa* y al norte el paraje Tonalá. (DM8). Para los *Aj sik'ol na'leb'*, con quienes hemos trabajado en esta investigación, la labor ha sido una inmersión en las propias raíces culturales. En San Antonio Ilotenango el *Sik'ol na'leb'* Pos Sacalxot, se introdujo en el territorio de los *Ilokab'*, dialogando primero con el cerro *Pa Xajab'* (altar sobre el caite). En este encuentro, realizado ceremonialmente, el *Pa Xajab'* le reclamó diciéndole, "¡Desde hace tiempo tú has estado aquí y no has cumplido conmigo! ¿Cómo te has atrevido a buscar evidencias de tu pasado en mi territorio?" "Yo", respondió Sacalxot, "no estoy con la intención de trastornar tu descanso, no, no. Yo estoy acá porque el tiempo me ha devuelto. Los vientos de mi pasado me han traspasado a estas alturas, ha vuelto a revivir mi presencia en este lugar sagrado" (DI8).

Los mayores *kaqchikela'* saben que *Chuvi' Tinamit* también se llamó *Chinuyal Xot y luego Chixot*, ahora se le conoce como San Juan Comalapa. El abuelo Cupertino sabe:

> [...] *cómo inició el pueblo de aquí, de dónde inició este pueblo está a más de una hora de aquí, lo que le llama primero. Cuando la gente anteriormente empiezan un pueblo buscan un lugar donde esté rodeado de barrancos para protegerse, para que se den cuenta por si vienen algún peligro de lejos y ellos ya lo ven, entonces de esa manera lo hicieron nuestra gente y vieron que donde estaban era muy pequeño el lugar y tuvieron que salir de ahí. Pero antes de salir estaba un tata y le dieron las señas en sus sueños y le dijeron que dónde tienen que llevar al pueblo tiene que ser en donde hay una mata de durazno entre los bosques y que tiene muchas flores y que tiene sus frutos y ahí tienen que sembrar el pueblo, eso les fue dicho, y así fue. Buscaron el lugar y y no lo encontraban y fue hasta después que lo encontraron, es en donde se encuentra ahora la iglesia* [...](DI4).

Chixot, el pueblo, es bendecido por cerros sagrados como el Sarima', Xekopilaj, Guadalupe, Kojol Juyu' y Chi acrus, que son los que mencionan frecuentemente los *kaqchikela'*; son tan altos y boscosos que en algunos lugares son inaccesibles. Todos estos cerros son parte de la Sierra Madre y forman una cordillera que rodea a *Chixot*; a esta cordillera se le conoce como *Jolom B'alam* (cabeza de jaguar) (M4).

Pach'ab'äq en *Kaqchikel* significa "tierra húmeda" o "lugar entre la ciénaga". Luego se llamó *Pwaqil* (dinero, mina de oro o plata) o *Siwan Tinamït* (nuestra tierra entre barrancos), ahora es el municipio de San José Poaquil (M3). *Ri ulew, ri juyu', ri K'ichelaj, ri raqän ya', richin Pwaqil*; así es como los *kaqchikela'* entienden lo que en español se refiere a las características geográficas de *Pach'ab'äq*. El pueblo está en un lugar montañoso, y a su alrededor hay sembradíos de milpa, cafetales, pinos, robles y distinta variedad de encinos. Los cerros sagrados más cercanos a la comunidad son el *K'ak jay*, el *Jolom Tz'i'* y el *Tzulp'ul juyu'*; estos tres cerros tienen relación entre sí, se comunican entre ellos y cada uno tiene su *rajawal* (dueño) (DI3). *Los kaqchikela'* de *Pwaqil* creen que el tiempo no pasa para el *Jolom Tz'i'*[13] y que éste ha estado siempre en el mismo lugar y que:

> [...] *somos nosotros, las personas, quienes pasamos por este mundo y estamos sólo por un tiempo, mientras Jolom Tz'i' ha estado siempre en el mismo lugar, desde los tiempos sin recuerdo de nuestros antepasados. Él siempre se da a conocer a las personas en todo tiempo y por eso nuestros antepasados le rendían tributo y reverencia, le pedían protección, salud y bienestar. Jolom Tz'i' está en las orillas de la comunidad y de este cerro hay muchas historias (ojer taq tzij). Mi papá dice que el dueño de este cerro es muy celoso de su propiedad y no permite que se le moleste. Pero el dueño de ese cerro no es Kaqchikel, él es K'iche'* (V3-Óscar).

Aquí las relaciones entre los grupos *K'iche'* se plasman en el campo mitológico, mostrando relaciones interculturales de larga data, relaciones vinculadas al marcaje simbólico de los territorios y a su control. Danilo Palma propone siete aspectos comunes en la cosmovisión de las distintas etnias mayas, estos son: "[...] el creador, o *Ajaw*, es preexistente a lo creado; todo lo existente es creado; todo lo creado es sagrado; todo lo creado tiene vida; todo tiene cualidades y funciones humanas; todo tienen significado para los humanos; todo está interrelacionado y en equilibrio. Todo es obra del *Ajaw* (creador/creadora), uniendo los principios masculino/femenino: los cielos, los astros, la luna, el mundo, las nubes, el agua, los ríos, el viento, los vegetales, los animales, la gente. Puesto que todo es del *Ajaw*, lo vigila todo y espera reconocimiento, respeto, gratitud y veneración, todo es sagrado. Para unos mayas modernos, aunque el *Ajaw* está afuera de sus creaciones, sigue cuidándolas y está pendiente de ellas en todo momento; para otros, el *Ajaw* está presente parcialmente en sus creaciones, porque ha puesto de su espíritu en ellas a través del *naval*. No se dan los casos de que el *Ajaw* esté ajeno a sus creaciones ni que esté tan totalmente inmerso en ellas que sea indistinguible de las mismas" (Palma 2006-2:10).

Los *kakchiquel'a* saben que el *Jolom Tz'i'* de San José Poaquil tiene su *rajawäl k'iche'* (dueño), y que éste envía guardianes,

> [...] *siempre aparecen animales mágicos que juegan en los alrededores y después desaparecen. Un día que mi papá fue al Jolom Tz'i' encontró una serpiente, ésta se paró como a unos cuatro metros de distancia frente a él, levantó lentamente la cabeza y se le quedó viendo. Su mirada era impresionante, sus ojos daban miedo. Mi papá con mucho cuidado tomó su machete, pero al ratito la serpiente se fue arrastrándose por la vegetación, hasta que desapareció. Mi papá cayó en la cuenta que se trataba del dueño de la montaña, él había invadido su propiedad y no había pedido permiso. Mi papá me dijo que es malo hacerles daño, por eso sólo hay que quedarse quietos y él no nos hará nada. También las personas que pasan en los alrededores, después de la media noche, cuentan que a veces se les aparecen hombres extraños que les impiden el paso, dicen que son personas normales, les hablan y les prohíben el paso, pero nadie sabe de donde salieron porque nadie vive en esta zona. Son los cuidadores del cerro que vigilan en las noches la propiedad del dueño del Jolom Tz'i'. Da miedo pero es parte de nuestras tierras, es parte de nuestras historias para que siempre respetemos la naturaleza y los montes, ya que están vivos* (V3-Óscar).

Es significativo que estas representaciones espirituales de los mayas estén vigentes, no obstante la prolongada embestida de cinco siglos de colonización, en donde la ortodoxia doctrinal católica, y ahora la protestante, han estado al frente de la invasión cultural en los territorios mayas.

[13] *Jolom Tz'i'* es uno de los tres cerros ubicado alrededor del caserío El Centro en San José Poaquil, Chimaltenango.

Necesariamente, las representaciones espirituales se han modificado en el imaginario de los mayas y se han producido cambios, en lo que las personas piensan que son los dueños o *rajawal* de los cerros y cuevas. Un *Kaqchikel*, ex patrullero de autodefensa civil (PAC)[14], cuenta sobre esto que:

> [...] *estábamos allá en las faldas del cerro, y como antes no habían carros, las camionetas pasaban bien lejos. Salí un día de mi casa, a la una de la mañana, a hacer la ronda y de repente pasando ahí por el instituto y de entre la milpa salió alguien con una linterna y dijo: "¡alto ahí! ¿Qué buscás a estas horas?", me dijo un señor canche, "¡no es hora de pasar, así que tenés que regresar!", al buen rato me dejó pasar. Cuando seguí caminando vi que ya no había nadie, pero ese señor era canche, bien canche, y pensé que ese cerro tiene quien lo cuida. Llega una hora en que se aparece algo, pero no todos lo vemos porque ya a las nueve ya estamos durmiendo y acaso salimos de noche pues, no lo hacemos. Pero nos dimos cuenta de esto cuando hacíamos turno como en el año 1982, porque teníamos que vigilar, dormíamos en la cima del cerro, allí estuvo la garita. Un día, eran como las doce y media de la noche y había luna llena, y se nos apareció un hombre antiguo, nosotros dijimos "echémosle balazos mucha, lo único que tenemos que hacer es que mañana lo reportamos como guerrillero y qué pisados, denle mucha". Y queríamos disparar, pero no salían los tiros, apachábamos el gato pero no salían, el señor subió a la cima del cerro y desapareció, acaso salieron los plomazos pues, como si no supiéramos cómo hacer para disparar. Entonces vimos que ese cerro sí tiene quien lo cuide* (E3-Humberto).

En el contexto de la guerra, el *rajawal* del lugar se apareció con el fenotipo del "otro" social y culturalmente distinto, el blanco dominador.

Para los *q'eqchi'eb'* de Alta Verapaz, los cerros de *Qana' Iitzam* y *Qawa' Se'uq'*, situados al norte de Cahabón, en la sierra de Chamá, son los guardianes y protectores del territorio, pero también de todos los seres, entidades y personas que lo habitan. Sabemos de otros cerros importantes, como el *B'elenju Chik'oy* y el *Chi'ixim*, pero no llegamos a conocer el nombre de los otros cerros, que en total son trece. Entre las personas y los cerros sagrados debería establecerse una relación de reciprocidad, que define la forma correcta de hacer las cosas allí (DM6). En *Chik'ajb'om* (Cahabón), los *q'eqchi'eb'* piensan que en un principio todos los cerros y montañas eran personas y por eso tienen nombres. Los cerros *Qana' Iitzam*, *Qawa' Se'uq'* y *Qawa' Tab'ol* tienen comunicación con otros cerros y con los "dueños" (*rajawal* en *K'iche'*) del *Qawa' Xucaneb'* en el municipio de Cobán o con el *Qawa' Chiixim* en Tactic, Alta Verapaz. *Chi k'aj b'om* (lugar de la pintura en polvo), se conoce entre los *q'eqchi'eb'* como *Chik'ajb'om*, y oficialmente es el municipio de Cahabón[15] de Alta Verapaz (M6).

Como sucedió prácticamente en todas las cabeceras municipales del país, desde su fundación, su centro fue ocupado política y espacialmente por ladinos, pero desde hace diez años, aproximadamente, *q'eqchi'eb'* de las áreas rurales han comprado predios para ubicarse en el área urbana (DI6). En *K'ajb'om*, la mayoría de viviendas tienen techo de lámina de zinc y las paredes son de varas o de tablas, con los pisos de tierra. Los predios urbanos son propiedad de la gente ladina y la población *Q'eqchi'* vive alejada del centro del municipio, contando sólo con un terreno (solar) para construir una vivienda. Hay personas que viven en predios municipales porque no tienen propiedades y la mayoría de las propiedades no están inscritas en el Registro General de la Propiedad Inmueble (M6). La irregularidad y la falta de certeza jurídica en la tenencia de la tierra son altas. En este municipio aún hay zonas de selva y de bosques naturales, y se pueden observar árboles de cedro, caoba, santa maría, chicozapote, hormigo, jocote de fraile, ramón, palo blanco, ceiba, mastilisguate y el rotzul. En estos lugares, habitan venados de cola blanca, pumas, monos y micos, tigre o jaguar, tigrillos, venados comunes, cabros, armadillos, coches de monte y cotuzas. Se encuentran serpientes como la barba amarilla, la boa o mazacuata, el coral, el bejuquillo y la ranera. Pero tanto la flora como

[14] Las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) fueron creadas por el Ejército de Guatemala a finales de 1981, como parte de la política contrainsurgente. Su función principal era involucrar a las comunidades de forma más activa, en la ofensiva guerrillera que el Ejército había puesto en marcha. Por una parte, el Ejército había percibido que la insurgencia tenía un fuerte apoyo en la población civil y pretendía con las PAC cerrar las comunidades mayas a la posible penetración de la guerrilla, pero también sacarla de donde ésta ya había logrado alguna presencia. Además, dentro de su política contrainsurgente, para tener control de la gente y el territorio, las PAC se crearon como milicias bajo control militar que tuvieran una presencia permanente en las comunidades y evitaran cualquier movimiento que no estuviera bajo su control (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998:118).

[15] Los *q'eqchi'eb'* para referirse a su territorio hablan del *aajej*.

la fauna tienden a desaparecer, y diversas especies, como el jaguar, están en peligro de extinción (M6).

El término *Chisek* tiene dos significados, uno se refiere a unas plantas cuyas hojas se llaman *sek* y tienen un filo cortante, en español les dicen "navajuela". El otro significado de *Chisek* se refiere a un lugar seco, porque no hay ríos cerca del pueblo (M5). Para los *q'eqchi'eb'*, la memoria sobre el territorio de Chisec es más reciente que la que tienen los *qe'mam* y los *k'iche'ab'* sobre los antiguos territorios. Esto tiene que ver con que Chisec es una frontera, entre zonas pobladas y cultivadas de largo tiempo, y zonas de selva y colonización reciente. Marcos, líder político y religioso *Q'eqchi'*, relata la historia de la llegada de su grupo al territorio de Chisec en los años de la década de 1980:

> [...] *cuando llegamos a este lugar encontramos cinco ríos, abejas que daban mucha miel y plantas curativas, lo comparamos con el pueblo de Canadá (Alta Verapaz), que está lleno de riqueza. Cuando regresamos de la montaña nos quedamos aquí, y desde entonces ya no llegaron los soldados a buscarnos, mientras otras aldeas como Se'tz'i' Sa'wach'il fueron golpeadas por los soldados. Por esa razón se dice que triunfamos en esa lucha."* [Precisamente como "El Triunfo", nombraron al asentamiento. Lugar al que llegaron en medio de la guerra, luego de intensas persecuciones por las montañas de Alta Verapaz] (DM5).

1.4 Los altares ceremoniales

Estos son los lugares donde los mayas ofrecen las ceremonias para la "dueñidad" de los lugares. Decimos dueñidad porque el dueño y el lugar no existen por separado, así como son inseparables entre sí, la entidad espiritual, los nahuales, la energía y propio dueño, habitantes todos del espacio físico. Al llegar las personas a estos lugares, asumen un diálogo con estas distintas presencias. Y parece ser que los altares ceremoniales están en lugares donde la convergencia de estas diferentes entidades es particularmente intensa. Decir altares es utilizar la figura cristiana del oratorio, el sitio en donde se comunica el creyente con Dios; pero si bien, la idea del altar es útil, también puede confundir el sentido de las ceremonias mayas. Porque los sitios ceremoniales mayas más que altares parecen umbrales, fronteras de realidad, puertas para cruzar y situarse en diálogo con la dueñidad y las fuerzas espirituales del territorio.

1.5 El *Xupel Kyq'iq'* (soplador de viento)

La primera vez que el *Tat chuun* José fue al *Xupel Kyq'iq'*, lo hizo acompañando a su abuela, luego siguió visitándolo a lo largo de su vida. En ese sitio los oferentes pegan sus oídos al rostro de la madre tierra y escuchan su respiración. De ese primer encuentro recuerda:

> [...] *cuando salíamos sobre Tuvi' q'u'uj*, [sin traducción] *y lográbamos llegar al Xupel Kyq'iq', allí donde sube el viento, éste no tenía monte en su orilla-boca, pero sopla y sopla el viento allí en el ne' jul* [pequeño hoyo], *sopla entre los pequeños hoyos entre las piedras. No había monte allí, pero muy fuerte soplaba cuando yo ponía mi pie allí, soplaba, soplaba, soplaba. El viento no te jala porque de allí sube. El aire es frío, yo ponía mi cara y escuchaba su fuerte rumor, como sonaba el viento. Este lugar es el soplador del viento. ¡A saber a donde va y a saber de dónde lo trajo Dios! Yo creo que ésta es la existencia Xupel kyq'iq' tb'i'* [soplador de viento es su nombre]. *Cuando llegábamos allá, en el lugar que le llamamos Kynab'el Dios* [donde se recuerda y agradece a Dios], *allá más arriba de Uuq choxo* [plato de frío], *mi abuela decía: "es bueno que descansemos un poco primero", poníamos nuestro pa* [morral], *entonces subía mi abuela sobre un pequeño cerro y decía: "kutzan uuan Dios, ma' chin ja'vl tzalu tat, chjonte te' uuan Dios, chjonte Jesucristo, chjonte utxu' tx'otx'"* [gracias, Padre-Dios, que ya subí, que ya llegué hasta aquí, gracias a ti Jesucristo, gracias a ti Madre Tierra]. *"Tú que me diste vida, tú que me ayudaste para que yo camine para alcanzar con mi nieto que está aquí, que también se arrodillará ante ti. ¡Ay! uuan salida del sol, uuan donde se guarda el sol"* [...] (E1-José).

1.6 *Wa'tesink* y *Mayejak*

En *Chik'ajb'om*, los *q'eqchi'eb'* dicen que los valores, como la rectitud y la fortaleza de cuerpo y espíritu, se "maman" en el territorio, del cual beben los hijos y las hijas. Para propiciar ese fortalecimiento de las personas, ellos celebran el *Wa'tesink*. Esta es la preparación de las candelas que se ofrendaran en las iglesias católicas y que se realiza como una ceremonia especial: el *Wa'tesink*. El *Wa'tesink* se hace a través del cacao: al cacao "se le pasa" la candela y también "se le pasa" sangre de animal, que

puede ser la de un pato. Debe hacerse a las once de la noche y lo realiza un anciano, o bien se elige a una mujer joven y virgen para que lo haga. Después de la ceremonia de las candelas, se dejan pasar quince días y después se va a las iglesias a entregarlas como ofrenda a Dios. Los *q'eqchi'eb'* hacen también el *mayajak* en los cerros de *Qana' Iitzam*, *Qaxwa' Se'nq'*, *Qaxwa' Iunoj* o en *Qaxwa' Julhix*. Esto se hace para rogar a Dios para que todo camine bien. Antes de hacer el *mayajak* debe hacerse una petición en las seis ermitas de los seis barrios de *Chik'ajb'om*. Para ello se preparan dos quintales de copal, pom y muchas candelas, pero en esta ocasión se elige a un niño para que cargue las candelas, porque no debe ser un adulto ni una persona anciana. Al llegar a los cerros, hay que guardar silencio, quitarse los caites y todo lo que sea de metal, porque no se pueden llevar objetos metálicos dentro del cerro donde se va a orar al *Tzuultaq'a* y a *Qana' Iitzam*. El cerro *Qana' Iitzam* es sagrado y especialmente poderoso. Cuando un niño nace, la madre y el padre lo llevan al cerro *Qana' Iitzam* y lo dejan allí para que obtenga fortaleza y trate de mamar de los pechos de *Qana' Iitzam*; de esa manera logrará que su vida tenga rectitud. Esta es una costumbre que al parecer se ha dejado de practicar en la actualidad, pero que aún se realizaba con frecuencia en tiempo de los abuelos (DM6). Para Ixmukane y K'ak es significativo que en estos días se esté volviendo nuevamente a estas antiguas costumbres mayas.

En la cabecera municipal de Santa Bárbara, los *qe'mam* poco a poco han ido dejando de realizar las ceremonias mayas. Ahora es más lo que recuerdan que lo que hacen. Por eso, el "antes", cuando se habla de *lo maya*, aparece frecuentemente. Ixky'echoj Pi'x Ka'nq explica que:

> [...] *antes, cuando se hacían las ceremonias, se cubrían cuatro puntos en el territorio, cuatro puntos que cerraban un círculo. Primero, las personas llegaban en twi' wïx y hacían allí la ceremonia, después se movían hacia twi' ky'nex, que es el segundo sitio en donde ofrendaban; en seguida subían a twi' qman, que es el tercer punto de la ceremonia. Y finalmente bajaban a tzaqalab', terminando en el centro del pueblo, dónde está la cruz maya frente a la iglesia católica. Li txe' konanaxs es el sitio ceremonial maya que se encuentra dentro de la iglesia* [...] (DM2).

El cementerio es uno de los lugares sagrados más importantes en *Ilokab'*. Allí se encuentra el altar Rey San Pascual, donde los *k'iche'ab'* van a ofrecer ceremonias para pedir a los difuntos que los ayuden a solucionar sus problemas. Otro sitio es el Portal *Juyub'*, un altar ubicado en la aldea *Canamixtoj*, en donde cada año, las autoridades que inician su cargo como auxiliares van a ofrecer su "quema", pidiendo fuerzas y sabiduría de los ancianos muertos. Algunos de ellos son analfabetos y piensan que van a requerir esa sabiduría de los antepasados para enfrentar el año de servicio (DM8).

En *Ilokab'* están ubicados los sitios de los cuatro cargadores principales del tiempo en la cosmovisión maya; que son: la casa altar del *Alcalde Kej* (la autoridad-venado) en la aldea Pacomon, la del *Alcalde E* (cargador del camino) en Chuatucol, la casa altar del *Alcalde Toj* (de la ofrenda-paga) en Canamistoj y la casa altar del *Alcalde Iq'* (del viento-luna) en Patzala (DM8). En este territorio, las personas saben que el *Rajaw Aq'ab' o Rajaw q'equ'm* (dueño de la noche o dueño de la oscuridad) está allí. Dos personas consultadas no dudaron en afirmar que estuvieron extraviados más de cinco días en las pequeñas montañas circundantes, que estuvieron en lugares bellos y atestiguaron cosas muy extrañas que no habían visto nunca en su vida. Los sucesos los atribuyen a la fuerza del *Rajaw Aq'ab'* (DI8).

Los antiguos linajes mayas siguen existiendo, sabemos del anciano, don Max Ti'n, que alcanzó los 115 años de edad y murió hace poco. Él, junto a su esposa, demostraron profundo respeto hacia los ancianos, jóvenes y niños; para todos eran ejemplo y por eso los comunitarios piensan que recibieron muchos años de vida. La tradición continúa en su hijo, quien es *poronel* (quemador), o sea la persona que quema las ofrendas, que adivina las circunstancias del futuro y que ofrece pom en los altares y en los cerros. El hijo de don Max T'in es uno de los *poronel* importantes, de los que ofrecen en los cerros para las fiestas del *Kulb'al Junab'* (año nuevo maya) (DM8).

En Chisec, que forma parte del territorio sagrado *Q'eqchi'*, Ixmukane explica que hay varios altares "para dialogar nuestra espiritualidad con la dueñidad de los lugares". Entre ellos resaltan el sitio del *Sek'pek* y el *Tz'iib'joom*, que son nacimientos En la aldea *Chajxukub'* hay un altar muy poderoso y conocido en toda Alta Verapaz (DM5).

El árbol abuelo,
pidiendo fuerzas
y sabiduría
de los ancianos.
Foto por Sergio Mendizábal

Los *kaqchikela'* tienen en Poaquil un lugar sagrado en "el cofre de oro"; el sitio está rodeados de árboles, tanto en la parte baja como en la cima. Allí se encuentra el *K'ak Jay*, que significa "granero o cofre de oro", y es un montículo piramidal con un pequeño altar de piedras, donde hay evidencia de un frecuente uso ceremonial. Incluso llegan a ofrendar *k'iche'ab'* de lugares lejanos; esto significa que es un sitio compartido con los *kaqchikela'*. En el área nadie duda de que este cerro tenga dueño, al igual que en Chixot (San Juan Comalapa), en donde *B'alo* (jaguar) cuida al pueblo desde el cerro sagrado de *Xecopilaj* (DI3, DM4).

1.7 Ofrendas por el nacimiento

Así como hay lugares para enterrar objetos fúnebres, en el territorio de los *qe'mam* hay lugares donde se "siembran" a las hijas y a los hijos cuando nacen. Estas ceremonias tienen el sentido de ofrendar simbólicamente a los propios recién nacidos a la "madre tierra", porque ellos son las semillas y serán los frutos de la tierra. Cuando nace un niño los padres tienen que ir a ofrendar ante el cerro (*twitz witz*) o debajo de un árbol (*txe tze'*); después van a la iglesia católica a buscar su santo, el *tat chum*. Luego el padre y la madre hacen una ceremonia en donde ponen candelas y se siembra una piedra o una cruz. El lugar de la "siembra" varía de acuerdo al linaje de las personas, puede ser en un camino, un cerro, al lado de un pozo de agua o de un río, adentro de una casa o bajo un árbol. Cada año debe hacerse una ceremonia en ese sitio, poner candelas y pedir más vida, dar gracias y demostrar mucho respeto a la entidad de vida en el sitio de la "siembra". Luego de haber realizado la "siembra" del niño o de la niña, los esposos no pueden tener relaciones sexuales por nueve días, por *jun wi'naq* (veinte días) o por *kab wi'naq* (cuarenta días); esto lo decide el *chmun*. Si el hombre y la mujer no obedecen ese período de abstinencia, caen en un "pecado" que puede causar la muerte al niño. Después del parto y la ceremonia de "siembra", la madre debe guardar un período de reposo que puede ser por *jun wi'naq* (veinte días) o más. Para tomar la decisión de cuánto tiempo de reposo se debe tomar, es necesario tener a una *yoq'el* (comadrona); y será el *ajq'ij* quien oriente si el reposo llega hasta *o'x wi'naq* (sesenta días) (DM2).

1.8 Árboles de poder

Los territorios mayas están sembrados de árboles abuelos, quienes son considerados testigos de los actos de las personas. En el cerro *Twi'qman*, en Santa Bárbara, está el *Matx'*, que es un encino grande y muy antiguo, por su grosor y número de anillos, los *qe'mam* piensan que tiene más de trescientos años. Él es la entidad sagrada que habita ese centro ceremonial. Es un árbol abuelo de hojas oscuras, habitado a su vez, por musgos, *chim atz'* (pitahayas) y patas de gallo, que son orquídeas rojas de montaña fría. Creció sobre lo que puede ser una plataforma prehispánica que los *qe'mam* no han querido descombrar; en este lugar se entierran objetos pertenecientes a las personas que han sido *ajchman*. Alrededor del *Matx'* se encuentran restos de alfarería, de diferentes períodos. Pudimos identificar "pichachas", que son trozos de barro con múltiples agujeros para que el aire pueda pasar y alimentar carbones, copal o incienso. Allí, en un agujero de aproximadamente un metro de profundidad, habían restos de cerámica con dibujos, colores y estilos, característicos del posclásico tardío maya[16]. Estos restos estaban junto a cuadros de fotos de personas muertas, trozos de cuarzo, pequeñas esculturas de barro cocido con formas de animales (quetzales, *tz'i'* (perro prehispánico) y cabezas de gallo; también habían monedas e imágenes de personas en frascos de plástico y vidrio; regadas a todo el alrededor del *Matx'* observamos semillas de *tz'ite'* (frijol rojo). El altar del *Matx'* se encuentra en el centro de una parcela cultivable, cuyo dueño es al mismo tiempo cuidador del sitio. Este es un sitio ceremonial *Mam* de larga historia, cuya datación requerirá de un estudio específico, pero que aún está activo y en uso permanente (DM2).

[16] Stephen Whittington encontró evidencia en Iximché de que los mayas *kaqchiquela'* de tierras altas, en el posclásico tardío, usaban un tipo de adorno labial llamado *bezote* y que ocasionaba un pulimento de la superficie labial de los dientes de la mandíbula anterior. http://www.famsi.org/reports/94030es/index.html "Las formas cerámicas son las cuencas grandes y pequeñas, tinajas globulares y ollas, con menos frecuencia los incensarios con efigie antropomorfa o espinas, los comales y los vasos; la decoración se resume en acanaladuras simples, dobles o múltiples" (Macario, 2004) en http://www.famsi.org/reports/03057es/section05.htm

Las diferencias que generan las remesas y la migración hacia Estados Unidos.
Foto por Lucrecia García

2. ACTIVIDADES Y DINÁMICAS ECONÓMICAS EN LAS COMUNIDADES MAYAS

Lo que queremos relevar aquí, es que en Guatemala, los mayas tienen una reducida movilidad social ascendente, entendida esta 'movilidad' como la posibilidad de escalar en la pirámide socioeconómica guatemalteca[17]. Esta situación tiene su causa principal en la estructura socioeconómica del país, rígidamente estratificada desde el período colonial[18]. Del siglo XVI hasta el siglo XXI, los aspectos profundos de esta estructura se han modernizado, pero no se han transformado. Estas son condiciones consolidadas históricamente y, por ello, para los mayas las opciones de cambiar de estatus socioeconómico han sido extremadamente difíciles y suponen un dilema. Porque una de las condiciones para que esto suceda y que se pueda ascender en la pirámide social, es que las personas se comprometan en procesos de disolución estructural de los factores de reproducción de "lo maya", en sus propias vidas. En Guatemala, estos factores se encuentran directamente vinculados con la vida en la comunidad y las condiciones que su contexto provee para las prácticas socioculturales específicamente mayas, especialmente el uso de la lengua materna. Lo que estamos entendiendo es que la estructura de la organización social guatemalteca produce un efecto estratégico en las comunidades mayas; no les permite movilidad social ascendente; en síntesis, para cambiar de posición en la estructura social y "progresar" hay que salir de la comunidad.

[17] El Programa de Investigación Estratégica, en Bolivia, entiende 'movilidad social' como "la igualdad de oportunidad, en el sentido de que todos los individuos, independientemente de su herencia social, por ejemplo el ingreso o la educación de sus padres, tengan las mismas probabilidades, en correspondencia a su esfuerzo, para alcanzar sus objetivos". http://www.iisec.ucb.edu.bo/pieb/seminars/piebext/Movilidad%20Social%La%Paz2031102003.pdf

[18] Acerca del estado de la estratificación socioeconómica, el Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en Guatemala, indica que: "Entre 1989 y el 2004, si bien pudo darse alguna movilidad social entre los estratos medios y el bajo, pareciera también que se amplió la brecha de la segmentación social entre quienes se ubican en los polos opuestos. En 1989, el estrato bajo extremo representaba 5 veces más la proporción de población del estrato alto; en 2004, éste representó casi 10 veces más. Igualmente, la brecha entre el estrato alto y el medio se amplió durante el período: en 1989, el medio contenía el doble de la proporción de población que el alto; en el 2004, la proporción de población del estrato medio era cinco veces mayor que la del alto, a la par que la proporción total de la población en el estrato alto se había reducido en el período. [...] menos del 2% de la población en la edad mencionada (25-40 años) ha tenido acceso a la educación superior, lo que limita sus posibilidades de incorporación en el mercado laboral, dificultando la posibilidad de una movilidad ascendente en el corto plazo" PNUD (2005: 95, 96).

2.1 El origen del dilema

Luego de la derrota militar de los ejércitos mayas en el siglo XVI, el imperio español impuso el orden colonial en los territorios y pueblos conquistados. Buscó asimilar a los indígenas como súbditos de Castilla; la dominación colonial debía erradicar idiomas y creencias, fundamentos basales de la identidad del pueblo maya, al mismo tiempo que destruía su territorialidad y soberanía (PNUD, 2005: 28). Luego de arrasar las capitales de los reinos mayas, debió imponerse un nuevo orden para el asentamiento territorial de los sobrevivientes. La base del nuevo orden fue el sistema de pueblos de indios y los referentes del nuevo poder para los indígenas serían la Corona, España, las parroquias y gobernaciones, y la Iglesia. La estructura socioétnica era estamental, fincada en el color y el origen de las personas, las diferencias entre ellas se basaba en la limpieza de sangre. Ya en la colonia y en la cúspide de la pirámide socioétnica, estaban el español peninsular y los criollos; abajo los mestizos pobres y los indígenas. Pero, a pesar de las diferencias económicas entre ellos, criollos y mestizos formaron un bloque frente a los indígenas. Por eso, en el final de la colonia se hablaba de dos repúblicas, una de ellas era 'la de indios'. Esta "república" estaba formada por un archipiélago de núcleos de población indígena, en ellos estaba prohibido el asentamiento de mestizos, criollos o españoles, lo que se mantuvo hasta el final de la colonia. Allí la población maya vivía controlada férreamente, por encomenderos, funcionarios de la Corona, y el clero regular y el seglar. Y cada vez que fue necesario asegurar el orden establecido, intervino el ejército de su majestad. El sistema económico de exacción, en base a tributos y trabajo forzado, se organizaba en esos núcleos de población y es muy importante entender que, "[...] de él se desprende el sistema de pueblos y localidades indígenas prevalecientes hasta la actualidad en Guatemala" (PNUD, 2005: 29).

Destruido el sistema intersocial, las grandes unidades políticas mayas y su organización económica y socioterritorial (Carmack, 1998), el nuevo sistema de organización impuesto por la Corona produjo, paradójicamente, las condiciones para la reproducción

Relatos de sobrevivencia Q'eqchi'.
Foto por Guillermo Cac

La tierra de los pueblos conquistados.
Foto por Lucrecia García

de algunos de los aspectos socioculturales estratégicos de los pueblos conquistados. Desde el período colonial y hasta mediados del siglo XX, el funcionamiento de las alcaldías indígenas y de las cofradías[19] permitió que importantes flujos de energía en el ámbito local fueran controlados políticamente por autoridades mayas, lo que las dotó de cierto tipo de poder[20]. La prohibición de la presencia de 'no mayas' en las áreas reservadas para ellos, evitó la difusión de la lengua española. Por otro lado, la fijación de mano de obra esclava en labores agrícolas, en tierras usurpadas por encomenderos y órdenes religiosas, cerró las fronteras socioterritoriales alrededor de los pueblos indígenas, formalizando la segregación. En esas condiciones, la sobrevivencia de las unidades familiares mayas se lograba en base al trabajo en las tierras comunales y en las parcelas individuales, lo que permitió la reproducción de las prácticas agrícolas tradicionales y de su tejido sociocultural. Es en ese contexto que surgen las comunidades mayas y que se fundamentan sus características principales, hasta nuestros días.

[19] En la década de 1950 se describieron ciertos tipos de organización en comunidades mayas tradicionales, por ejemplo, donde la cofradía prevenía la estratificación y mediaba las relaciones con el exterior (como Cantel); pero también comunidades estratificadas "arcaicas", tipo castas, donde había una segregación étnica, endogamia, hegemonía ladina y una cultura con creencias de tipo casta (San Luis Jilotepeque). En esos mismos años se propuso la tipología de comunidades tradicionales, modificadas y ladinizadas; y la ladinización como proceso de cambio de un sistema estratificado a uno no estratificado. Se propusieron también los esquemas de clases, en variantes del marco del materialismo-histórico, que ignoraban las diferencias étnicas. Dos décadas después, fueron propuestos dos esquemas: uno, que mostraba la estratificación de ambos sectores, el indígena y el no indígena en la estructura social regional, sin excluir la realidad de las diferencias étnicas; y otro que describía la interrelación compleja de la estratificación de clases, estratificación étnica y estratificación por prestigio, en los dos sectores, indígena y no indígena, integrantes de la estructura social regional (Palma, 2006: 27).

[20] Richard Adams (1983) propone que para examinar el poder social interesa el control que un actor, una parte o una unidad de operación, ejerce sobre algún conjunto de formas o flujos de energía, especialmente sobre algún conjunto de formas o flujos de energía que formen parte del *ambiente significativo* de otro actor. Es el control sobre el ambiente por parte del actor lo que constituye la base del poder social, esa base puede operar si es culturalmente reconocida por otros actores.

2.2 La comunidad

'Comunidad' es una voz que se origina en la época colonial[21]. Su significado en la actualidad, y cuando se trata de comunidades mayas, se refiere a una colectividad cuyos miembros actúan recíprocamente, comparten valores, normas, costumbres e intereses específicos, también explica el sentido de pertenencia a una entidad sociocultural. La comunidad también es el contexto en el que opera la familia extensa, que "durante el período colonial representó la unidad básica de la sociedad, pues a través de ella sus miembros aseguraron su reproducción, la producción de alimentos y el enfrentamiento a cualquier adversidad mediante la cooperación y el apoyo mutuo" (Farris, 1992: 214-224). El término da cuenta también del binomio cabecera-comunidad que se estableció en el período colonial y que fue el núcleo de organización de las estructuras económicas coloniales que soportaron los mayas; en donde una cabecera española, religiosa o civil, se encargaba de controlar la producción y extraer los beneficios de la comunidad (Ortiz, 2001). Esto vincula la noción de comunidad con los agentes y procesos económicos exteriores a los pueblos, recordando que el término 'pueblo' fue usado por los conquistadores, por ejemplo en Yucatán, para señalar al señorío o *batabil*, que era el conjunto de *parcialidades* gobernadas por un cacique o *batab* (Quezada, 1992: 59-101). Herminia Saquimux también se refiere a esta forma de organización, cuando relata la alianza matrimonial entre la hija del señor Malaj (*Tz'utujil*) y Q'uq'kumatz K'otuja (*K'iche'*), con el objetivo de "mantener y controlar a los tsutujiles, grupo social aguerrido enemigo de los cakchiqueles, que siempre estuvo promoviendo guerras contra la organización del poder k'iche' en Chi Ismachi' (pueblo viejo).[...] (ellos celebraron) una ceremonia extraordinaria en chi Q'uma'rkaaj realizando el gran baile de Tojil, donde participaron trece parcialidades que pertenecían a los diferentes grupos sociales y aliados de los k'iche's en el cual aparece un listado de nombres de los principales linajes como Tamub e Ilocab" (Saquimux 2006: 36-37). Para el período del siglo XVI, Antonio Gallo (2001: 77) encuentra que "la unidad familiar extendida, el clan y el linaje, juegan un papel fundamental para establecer las relaciones, tanto a nivel de parentesco directo como a nivel de distribución del trabajo. Las casas grandes y las casas ordinarias poseían órdenes jerarquizadas en los que se fundaba toda la estructura de autoridad, el poder, la religión, los servicios y el trabajo". El concepto de comunidad también está relacionado con el patrimonio colectivo de los pueblos y la caja de la comunidad[22], importante en su economía; y está vinculado, a su vez, con una forma de trabajo que tiene raíces en el período prehispánico. El *mulmenyah* maya yucateco, el *oyab'in Mam*, el *tenq'ajib' Q'eqchi'*, el *tob'an Ib' K'iche'* y el *pa q'uch Kaqchikel*; todos ellos son términos cuyo concepto se refiere al trabajo colectivo, empleado por los mayas en la milpa, los tejidos, la cacería y la construcción de las viviendas (Ortiz, 2001). Debemos recordar que ese trabajo comunal siempre implicó reciprocidad. Finalmente, 'comunidad' en otro contexto, se refiere al patrimonio del pueblo, especialmente a las tierras, pero también al control sobre otros recursos. Al iniciar el período poscolonial, "la sociedad guatemalteca estaba, entonces, formada por tres segmentos. Además de los criollos, herederos de la República de Españoles, estaban los indígenas, que venían de la República de Indios, con su carácter subordinado y corporativo. Entre ambos, las 'castas', mestizos o ladinos, un elemento ya socialmente reconocido y básico de la sociedad guatemalteca" (PNUD, 2005: 31). Era pues, una sociedad rígidamente estratificada y en esas condiciones, al proclamarse la

[21] Inés Ortiz Yam resume de su investigación sobre el concepto de 'comunidad, mulmeyah' en Yucatán del siglo XVI, que: "El término comunidad, tal y como se encuentra en las fuentes del siglo XVI, posee un significado que difiere de la idea de conglomerado social u orden social y político, en efecto, el entendimiento de la voz comunidad nos revela una forma de trabajo denominado *mulmenyah*, que se refiere al trabajo colectivo que emplearon los mayas para la gran mayoría de sus tareas. En el *mulmenyah* estaban implicados elementos de orden y reciprocidad; y aunque se trataba de un ejercicio colectivo, su ejecución adquirió formas particulares para cada actividad. Pero el término comunidad, como hemos advertido, hace referencia también a los bienes de los pueblos, entre los que se encuentran las cajas de comunidad donde se resguardaba y administraba su dinero. (Ortiz, 2001: 213-232) http://www.uady.mx/sitios/mayas/articulos/comunidad.html

[22] "Los ahorros que se reunían en las cajas de la comunidad eran destinados esencialmente a las fiestas patronales, y en menor medida, a otros gastos relacionados con el mantenimiento del culto religioso, como el sustento de los franciscanos (en el caso de Yucatán), la compra del vino y la cera para la celebración eucarística; las limosnas y la adquisición de los ornamentos necesarios. Así, a través de sus cajas de comunidad los pueblos lograron tener una economía propia que les permitió sufragar sus gastos" (Ortiz, 2001: 213-232).

Las flores son símbolos de autoridad y el mulmenyah maya yucateco, el oyab'in Mam, el tenq' ajib' Q'eqchi', el tob'an Ib' K'iche' y el pa q'uch Kaqchikel; todos ellos son términos cuyo concepto se refiere al trabajo colectivo.

Foto por Rafael López

En el altar de la cofradía de San Sebastián.
Foto por Sergio Mendizábal

república en el siglo XIX, "[...] el discurso antiestamental del liberalismo sería aprovechado para ganar espacios y crear una base ideológica y legal que le permitiese el acceso a los recursos, en detrimento de los indígenas. Por ejemplo, en aras de extender el dominio territorial del nuevo poder, el Estado guatemalteco buscó fortalecer el *sistema municipal* que implicó, para criollos y ladinos, una fuente de poder y de recursos" (PNUD, 2005: 31).

2.3 El sistema de cargos y la economía

La persona que tiene una tarea en la estructura tradicional del poder comunitario maya está cumpliendo una función social e invirtiendo tiempo de trabajo, está ejerciendo un cargo. Cumplir con el cargo no conlleva ninguna remuneración ni permite devengar un salario, ésta es la diferencia principal con el hecho de ocupar un puesto en el sistema oficial. Porque al ocupar un puesto en la administración municipal o local y como parte del sistema de gobierno del Estado, sí se recibe un salario. Este es un rasgo económico y político crucial, ya que define el carácter exclusivamente simbólico de las estructuras mayas de organización, contemporáneas. Temporalmente, el "cargo" convierte a la persona que lo asume en un componente del sistema tradicional, y si cumple bien la función y su responsabilidad es atendida correctamente, entonces le produce prestigio y reconocimiento social, únicamente. Para quien ejerce esa responsabilidad, ésta no conlleva cambio en la posición social, tampoco le produce acumulación de capital ni ventajas políticas. Al finalizar su tiempo de servicio, la persona regresa a su condición anterior. En ese sentido, el modelo tradicional de prestar un servicio y ejercer una autoridad en la comunidad, no permite ninguna movilidad social. Por el otro lado, las autoridades nombradas oficialmente sí reciben una retribución económica por el tiempo que trabajan, y ya, en el personal

de la oficina municipal, se marca un estatus diferente al de las demás personas del pueblo. Es a partir del cargo de alcalde municipal que comienza la posibilidad de un real ascenso social, tanto por devengar un salario significativamente superior al de la mayoría de personas en el pueblo, como por la posibilidad de usar el puesto público para acumular privilegios, bienes y recursos económicos[23].

El sentido y las interpretaciones acerca del *cargo* en el servicio comunitario son diferentes a las del *puesto* en el sistema oficial. En el primero de los casos, la persona paga, con su tiempo de servicio, a la comunidad a la que pertenece y por eso *carga* con una responsabilidad. En el otro modelo, la sociedad nacional paga al individuo por cubrir un puesto en el servicio gubernamental. Esto puede verse en la vida de don Jacinto, quien explica:

> [...] *a los 16 años se da algo importante en mi vida, me nombran, a finales de 1941, es decir por las fechas cercanas a San Andrés, en el cargo de Mayor. Servir al pueblo en esos puestos era un honor, pero a la vez era un año durísimo o difícil porque tenía que tener algo de dinero para que mi familia sobreviviera, ya que esos cargos son adhonorem, y no había suficiente tiempo para los trabajos agrícolas, ir a la finca a hacer otras actividades. Aparte de eso, cuando era mi turno, tenía que estar disponible las 24 horas del día; ya que si había diligencias a media noche, en las madrugadas, en las tardes o cualquier hora, inmediatamente tenía que ir a cumplirla. Sin embargo, lo tomaba con mucha responsabilidad y espiritualidad, me entregaba de lleno a pedir constantemente a Dios, los Tajwal* [dueños] *los espíritus para que me ayudara a salir adelante en mis años de servicio. Con esto los jóvenes nos sentíamos ya hombres útiles y con valor* [...] (E1-Jacinto).

2.4 La migración

La migración de los jóvenes mayas hacia "el norte" es un relato repetido una y otra vez, en la voz de cada una de las personas con quienes trabajamos en esta investigación. Son decenas de historias, en las que cada una cuenta la aventura y el drama de una familia; porque la migración involucra a todos, a los que se van y a los que se quedan. Los jóvenes que se van de los territorios mayas, hombres y mujeres, solteros y casados, casi siempre "trabajan" su viaje con un *Aj Chmun* o un "abuelo quemador", para convocar la protección del *Ajaw*, para pedir la protección de sus cerros, de sus ríos, de sus ancestros. Ritualizan en clave maya su largo e impredecible viaje, y lo hacen, incluso, quienes se han convertido al evangelio protestante. El sueño es ganar dinero y mejorar la situación económica de ellos y de sus familias, se van porque quieren, pero también porque en su lugar de origen y en su país no tienen oportunidad de progresar económica y socialmente. Los jóvenes mayas son expulsados de Guatemala por las condiciones estructurales, la pobreza y la falta de esperanza. En general, no se van los más pobres, sino aquellos que de alguna forma pueden pagar la cuota promedio que pide el coyote, aproximadamente 35,000 quetzales. Se van aquellos que han cursado el tercero básico e incluso algunos que ya tienen títulos del nivel diversificado, como maestros, bachilleres, técnicos y peritos en algún oficio. En las cabeceras municipales y en las aldeas, caseríos y cantones, pueden distinguirse los hogares de quienes tienen familiares en el norte, quienes reciben remesas de dinero y quienes, no. En algunos municipios han tenido que contratar maestros de otros lugares, porque los maestros del propio grupo se han ido (DI3).

En Santa Bárbara vive don Lorenzo, quien ya no camina mucho porque está enfermo 'de los pies', él vive con su esposa quien está ciega por una enfermedad. Tiene casa propia, que logró hacer después de toda una vida de trabajo. Pero debido a su mal estado de salud, la pareja vive con uno de sus hijos. La casa del hijo es de bloc, con piso de mosaico de cemento y techo de lámina, también tiene un *pick up* todo terreno, una tienda y un molino de nixtamal. La esposa del hijo de don Lorenzo no sabe hablar *Mam* porque es de otro departamento del país y tiene su propio idioma materno. Don Lorenzo no atiende conversaciones con evangélicos, porque pasan

[23] En este análisis sobre las implicaciones del TLC para el sistema político guatemalteco, puede verse, a pesar de lo extremadamente comedido y "prudente" del documento, un esbozo de la situación. "El gobierno (Estado-gobierno), actor central del sistema político, manifiesta diversas limitaciones para ejercer las funciones de árbitro, concertador y orientador de la sociedad. En general, evidencia un bajo grado de desarrollo institucional, como resultado de que los *poderes informales* aún no reconocen ni aceptan su centralidad. Funcionalmente, evidencia debilidades en su eficiencia, lo que se refleja principalmente en la centralización administrativa, procedimientos burocráticos discrecionales y obsoletos así como escasa transparencia, lo que se refleja principalmente en la ocurrencia de actos de *corrupción*" (Barahona, 2006: 149).

frecuentemente y le quitan el tiempo, además debe caminar con dos bastones y eso es bastante difícil. Lo que el hijo logró hacer en términos materiales lo atribuye a su viaje al norte, porque, según él, seguro que si se hubiera quedado en Guatemala no habría logrado nada. Sus dos nietos, de ocho y seis años, ya saben tapiscar el maíz y él recuerda que trabajaba aún siendo más pequeño que ellos, recuerda también que apoyaba en todo a su padre y pastoreaba las ovejas que él tenía. Cuando cumplió los dieciocho años, comenzó a ir a la finca y siguió haciéndolo mientras pudo; él ha trabajado toda su vida, pero de todos modos nunca se pudo 'superar'. Entiende que los que regresan de Estados Unidos algunas veces tienen suerte y otras no, a veces sus negocios funcionan pero en otras ocasiones se arruinan, luego se les acaban los ahorros, se endeudan y deben volver a irse para juntar otro poco de dinero (DI2). En Santa Bárbara hay otro personaje, es una mujer, 'coyota', de las que llevan mojados al norte. Ahora es dueña de un microbús Mercedes Benz de color azul, de los que van de Santa Bárbara para Huehuetenango, también ya hizo su casa. Hace poco tiempo que llegó de Estados Unidos y ha cambiado mucho, antes era una mujer *Mam* muy callada y no tenía muchos estudios, ella sólo sacó tercero básico y luego se fue para Cancún, en México, y poco a poco llegó por sí misma a los Estados Unidos. Cuando regresó empezó a transportar personas, tanto hombres como mujeres, ahora tiene muchos amigos que la ayudan. Esa mujer entendió que en Santa Bárbara no podría avanzar ni mejorar económicamente, allí las personas sólo siembran milpa y frijol, y aunque trabajan duro, la cosecha no rinde mucho. Esto no es reciente, antes también era igual y los abuelos decían que "la tierra tenía fuego debajo" y que por eso no se daban las cosechas. De cualquier forma las personas están emigrando hacia otros lugares (DI2).

2.5 Antes de partir

Oscar Julio tiene 22 años de edad y es maestro de educación primaria rural bilingüe. Trabaja como maestro en la comunidad de Paxkab'alche', situada aproximadamente a 10 kilómetros del caserío El Centro, su lugar de origen. La escuela donde imparte clases es del PRONADE[24] y está contratado por la municipalidad de San José Poaquil. No obstante, el pago de su salario es muy irregular y pasan meses sin que lo hagan efectivo. Cuando lo recibe, lo usa todo para pagar las deudas contraídas, aún así, este joven *Kaqchikel* es afortunado, según él cuenta es de los pocos que tienen trabajo; la mayoría de sus amigos no tienen empleo o trabajan en "chambas" eventuales, inseguras y pésimamente remuneradas. Varios de sus primos ya se fueron a los Estados Unidos y el afirma que "si las cosas se me ponen más difíciles me voy al norte a chambear". Esto lo afirma serenamente y fijando la vista en algún lugar del techo del rancho. Cuando dice esto, su padre y su madre se miran entre ellos y se quedan muy serios, la madre se excusa diciendo que va a mirar los animales y sale de la cocina ahogando una lágrima. Don Beto, el padre, dice:

> *Yo no quisiera que se fuera porque es el único hijo varón que tengo, no quise tener más hijos porque no puedo mantenerlos, no se les puede dar comida a muchos cuando esta escasea* (DI3).

En las áreas *kaqchikela'*, las viviendas que están en mejores condiciones son en su mayoría de migrantes, y los habitantes de Tecpán, Poaquil y Comalapa, dicen que "la tendencia" a irse a los Estados Unidos vino de San Martín Jilotepeque (área *Kaqchikel*) y de Quiché (DI3). En estas áreas se escucha música del norte de México, que es la que envían los migrantes a sus familiares y la que les gusta a los que se han regresado, música que habla de los riesgos del viaje, de los muertos que no lograron llegar,

[24] Programa Nacional de Autogestión para el Desarrollo Educativo – PRONADE-. Según el Acuerdo Gubernativo de creación del PRONADE (No. 457-96), aprobado por el Organismo Ejecutivo en 1996, el Programa Nacional de Autogestión para el Desarrollo Educativo, PRONADE, del Ministerio de Educación, tiene como principales objetivos ampliar la cobertura educativa y mejorar la calidad de los servicios educativos en el área rural, además de fomentar la participación de las comunidades. Es un programa creado desde una serie de políticas públicas que promueven la descentralización de los servicios públicos como la educación y la salud, entre otros. A través del PRONADE se busca la participación de los padres y madres de familia, organizados en Comités Educativos (COEDUCAs) y Organizaciones No Gubernamentales denominadas Instituciones de Servicios Educativos (ISEs). El programa es presentado a la población como una oportunidad para promover la participación de los padres y madres de familia en la educación de sus hijos, así como la oportunidad de fortalecer la organización local para distribuir funciones y compartir responsabilidades entre familiares y Ministerio de Educación. El Programa en mención otorga la administración de las escuelas a los padres de familia en las comunidades a donde no llega el Ministerio. Las escuelas a cargo del PRONADE son construidas y administradas por autogestión, y son los padres de familia quienes contratan a los maestros, quienes devengan un salario mensual entre Q1,932.00, equivalente a 252 dólares (maestros de primaria) hasta Q2,033.00 equivalente a 265 dólares (maestros de básicos y diversificado) (Pérez, 2006).

de la forma en que cruzan las fronteras, de la "migra" y de los amores que se han perdido en la aventura (DI3). En San Juan Comalapa, la migración arranca en la década de 1980, cuando las personas se asocian en algunas cooperativas que tenían financiamiento internacional y daban préstamos a sus socios con el propósito de iniciar el cultivo de arveja china, güicoy, suchini, col de Bruselas y brócoli. Estos eran productos no tradicionales en la región y destinados a la exportación para el mercado norteamericano, no obstante, luego se exportaron también a Centroamérica, especialmente a El Salvador (DM4).

En las aldeas Pachitur y Chirijuyu' de San Juan Comalapa, hoy en día casi no se encuentran hombres, solamente hay ancianos, mujeres y niños, casi todos se han ido a Estados Unidos. Por eso, únicamente son mujeres las que llegan a las reuniones de las comisiones que tiene la Municipalidad y para cumplir con sus faenas pagan hasta Q50.00 al día. Ellas pagan por ese trabajo, ya que si no cumplen, pierden el derecho a participar en los proyectos que promueve la Municipalidad (DI4). En los territorios mayas, la migración ya está redefiniendo roles familiares y sociales, pues las mujeres deben asumir las tareas que hacían sus esposos e hijos. Ellas se encargan del cuidado de los terrenos y de las siembras, a la vez que deben cumplir con las autoridades municipales; junto a ello están las tareas de la casa, el solar familiar, y el cuidado y educación de los hijos. En este sentido, la migración se ha convertido en una situación en donde se incrementa la explotación de las mujeres, bajo el argumento de que deben estar "agradecidas" con los esposos, porque ellos están sufriendo y trabajando por ellas. En general, en estas áreas, detrás de cada persona que se va al norte hay una situación económica apremiante y un drama familiar, pero la decisión de migrar se comprende socialmente como una forma de progresar. Esto es coherente con la dinámica que se vive allí, con la intensa ideologización que acompaña la introducción de los cultivos de exportación y las nuevas formas de inserción en los mercados internacionales; también por lo intrincado de las relaciones socioeconómicas establecidas históricamente entre la población *Kaqchikel* y los conglomerados sociales de los grandes centros urbanos, especialmente la ciudad capital de Guatemala[25].

En Cahabón es distinto, allí la comunidad considera como "fracasados" a quienes se han visto en la necesidad de irse a los Estados Unidos y la migración no es un tema cotidiano entre las personas; en Cahabón son pocos los *ajeychi'eb* que se han visto obligados a emigrar. En tanto, en el área *Mam* de San Juan Atitán, fracasado es el joven que no ha intentado "mojarse" el traje rojo pitahaya en la travesía hacia Estados Unidos. De los que han vuelto hay varias historias en Atitán, ésta es la de un hombre joven de 25 años, que el propio La's Ob'al Ch'wix no identificaba como *Mam*, porque esta persona no usa el traje *Mam* del lugar y maneja un *pick up* "del año". Él había trabajado unos años en Estados Unidos y ahora se dedica a laborar en su pueblo, el *pick up* que lleva es muy lujoso, de acuerdo a los parámetros que manejan los pobladores del lugar, y nos contó que su precio era de Q85,000.00 comprado en la agencia. Lo pudo comprar porque en los Estados Unidos se gana bien y él trajo "unos" dólares, también compró un microbús y otras cosas. Habla perfectamente el idioma *Mam* y no usa el traje por el calor, además de que en el norte se había acostumbrado a andar con otra ropa. Sin embargo, cuando está en el pueblo casi siempre se pone el traje *Mam* (DM1).

[25] Sobre la dinámica económica contemporánea en los territorios *kaqchikel'a* y *k'iche'ab'*, Claudia Dary explica, "[...] en los 70s, no sólo se introdujeron nuevos productos y dinámicas comerciales, sino además un nuevo modelo agrícola (subarrendamiento), conocimientos técnicos y formas de organización. Lo interesante es que esto ocurre en el seno mismo de las comunidades indígenas del Altiplano Central de Guatemala. A pesar de la crítica directa o velada a la incursión de este tipo de agricultura como una de las estrategias neoliberales de ajuste estructural que sólo benefició a unos cuantos provocando un proceso de estratificación socioeconómica; se ha comprobado que la misma ha contribuido a la acumulación de riqueza y que los ingresos percibidos están alcanzando a mayor número de hogares de lo que se pensó originalmente. Sincal (2005) apunta a la consolidación de un "campesino medio". Algunos estudiosos del fenómeno han detectado que la lógica económica alrededor de estos productos no tradicionales produjo una movilidad social ascendente principalmente entre los *kaqchikeles* y *k'iches* del Altiplano Central que tenían suficientes recursos -especialmente tierra- como para obtener ganancias de esta actividad. Las transformaciones económicas y agrícolas para esta región de Guatemala han tenido diferente tipo de impactos en varias esferas. En la ocupacional y en la subjetividad. La diversificación de la actividad económica ha transformado a muchos hijos de agricultores tradicionales *kaqchikeles*, *k'iches* y algunos *tz'utujiles* en pequeños y medianos productores de nuevos cultivos para la exportación o en intermediarios cuya actividad gira en torno a este tipo de producto. Otros han incrementado su actividad comercial" (Dary, 2006:7).

En San Juan Atitán, la expulsión de jóvenes hacia Estados Unidos en los últimos años se ha incrementado notablemente. En la cabecera municipal se observa el impacto de las remesas económicas y los comunitarios dicen que las familias de los que se van no sufren pobreza, aunque esto es cuestionable. De cualquier forma, los familiares de migrantes abren negocios, que no siempre tienen éxito; otros utilizan las remesas para comprar vehículos y, en la cabecera municipal, se observan más de 15 microbuses, número elevado para el tamaño del municipio y son más de 150 *pick up* los que circulan en el área. Los familiares de los migrantes están construyendo las casas con bloc y cemento, y se marca la diferencia con quienes no tienen familiares en el norte. Estos últimos sólo siembran milpa y trabajan como jornaleros, en el mismo municipio o fuera de él, por ese trabajo sólo les pagan Q25.00 al día, el equivalente a 3 dólares con veinte centavos; uno de ellos decía que eso "apenas si les alcanza para comer; por eso hay muchos niños que se ponen a lustrar zapatos en la calle al lado de la escuela" (DM1).

Pero frente al incremento de la obra material y bienes de consumo que resultan de las remesas (casas de bloc, equipos de sonido, vehículos, DVDs, etc.) tenemos evidencia también de que existe una situación generalizada de crisis social, con situaciones críticas en el plano psicológico y emocional. Tampoco todos los que se van al norte logran llegar y algunos no mandan remesas; sabemos también de hijos y esposas de migrantes que se encuentran sumergidos en la tristeza, la soledad y la depresión. Cristina García, vive en una de esas casas de bloc, al entrar se abre un espacio que es usado como cocina y comedor, tiene un "poyo", que es un fogón de bloc construido para cocinar; el lugar es amplio pero oscuro y frío, está comunicado con otros tres cuartos de menor tamaño, también oscuros. Cristina lo ha construido todo con las remesas que recibe de su hijo, que trabaja en los Estados Unidos, ella relata:

> *Mi esposo desde hace 7 años me dejó y se fue a los Estados Unidos, pero al tiempo que se fue ya no supe nada de él, me dejó criando a 8 hijos, pero quien me ha ayudado a mantener a mis hijos y a sus hijos, o sea mis nietos y a hacer esta casa es mi hijo mayor, quien también se fue a Estados Unidos* (DM1).

Las remesas económicas están significando un hecho de singular importancia en las dinámicas económicas contemporáneas de los mayas. En Santa Bárbara, a las casas de bloc les llaman 'casas de remesa' porque están hechas con lo que mandan los familiares desde Estados Unidos. Las mujeres reciben el dinero y organizan la construcción, trabajan en eso ellas mismas y junto a esa responsabilidad tratan de sacarle algo a la tierra, la milpa se da poco pero siembran plantas medicinales como el *mir*, el *xu'j q'en* y otras. En el tiempo que les queda deben atender la casa y estar con los hijos. En los casos que pudimos constatar, vimos a las mujeres exhaustas, tristes, agotadas física y mentalmente, y la mayoría de ellas, desnutridas, anémicas y enfermas (DM2). El PNUD, en su informe sobre desarrollo humano (2005: 123), informa que, "[...] unos 712 mil indígenas tienen familiares en el extranjero que envían dinero a hogares de prácticamente todos los grupos étnicos, pero con serias diferencias en el número. En una óptica comparativa, las estrategias de sobrevivencia de algunas etnias es sobresaliente. Así, reciben decisiva ayuda los Akatecos, que tienen un 60% de familiares en el extranjero, lo Q'anjob'al, con 34%, los Chuj, con 30%, los Mam, con 26%, los Jakaltecos, con un 24% y los K'iche' con un 18%. El promedio de mayas con familia en el exterior es de 15.4% y el de los no indígenas, el 39.5%."

Alrededor de la migración se está modificando la estructura social de las comunidades mayas, ahora hay nuevos personajes y relaciones; el coyote ya no es únicamente el que intermedia en la compra de los productos locales, ahora existe otro tipo de coyote, el que mueve los grupos de jóvenes hacia el norte. Están los usureros, que sobre la base de la parcela del migrante o de alguna garantía específica, prestan una parte o la totalidad del dinero requerido para el viaje; para el envío de las remesas se han abierto oficinas especiales y también operan secciones específicas, tanto en bancos del Estado como en bancos privados. Pero estas oficinas no funcionan en todos los municipios, sólo en los grandes y eso obliga a la familia a moverse a los centros urbanos y realizar trámites de los que antes no tenía ninguna idea. Y luego, están los negocios de venta de materiales de construcción, los transportistas, las empresas de telefonía

celular, los comercios donde se venden los aparatos y las tarjetas para que estos funcionen. Estos cambios abren algunos puestos de trabajo y producen nuevos patrones de consumo, pero no están generando riqueza social ni transformando los indicadores de salud o educación. Tampoco mejoran el ejercicio de los derechos ciudadanos, la calidad de las relaciones interétnicas, la equidad en la distribución de la riqueza, ni hacen más felices a las personas, especialmente a los niños[26].

2.6 Adivinaciones y ceremonias para el viaje al norte

Son las cuatro y media de la tarde y llega por fin la persona que lo ha buscado otras veces, es muy joven, está un poco nervioso, no alcanza los dieciocho años, pero está muy apresurado por hacerle una consulta. Es una hora poco usual, pero por la urgencia don José lo atiende. Le pregunta en *Mam* su nombre y el muchacho se lo dice, se llama Isidro Martín y es de la aldea Tlaq Chow (plato del frío). Él quiere que don José lo ayude a cumplir con su objetivo, que es viajar sin problemas para el norte. Está decidido a irse y ha juntado un poco de dinero para ir a trabajar allá, por eso quiere ver si tiene suerte para viajar y saber si puede pasar bien la frontera de México y luego la de Estados Unidos. Don José se sienta en un pequeño banco de madera que está en el corredor de la casa y le dice al joven que lo acompañe, ofreciéndole otro banco, le pregunta que si ya pensó bien su viaje, si no ha intentado trabajar aquí mismo, que si tiene amigos por allá, que si el coyote es de confianza y otras preguntas más; da muchas vueltas para sondear qué tipo de muchacho es y luego, de improviso, le pregunta por su creencia religiosa. Quiere saber si es de alguna iglesia y el muchacho le responde "sí soy creyente, de una iglesia evangélica, pero quiero saber si voy a tener suerte, es que confío en usted, en su consulta, por eso lo vine a buscar". Entonces don José busca su bolso de tela de manta, muy vieja y ya percudida, lo saca despacio de un cajón y del bolso aparta un pañuelo en donde tiene guardado su conjunto de miches (V1-José).

En *Ilokab'* (San Antonio Ilotenango), los *k'iche'ab'* de creencia católica realizan dos tipos de ceremonias para protegerse en el viaje migratorio, una es con el Santísimo y la otra con San Antonio. Cuando los padres van a pedir por los hijos que van a irse o que están ya en los Estados Unidos, entonces van directamente con San Antonio (DI8). Otros, a quienes les fue bien en el norte, al regresar ofrendan a su iglesia y se convierten en pastores, Domingo dice que:

> [...] *yo tengo un primo, él fue fundador de una iglesia evangélica aquí cerca, él tenía billete, invirtió en ese entonces que era muy barata la situación, Q20.000.00 en la construcción de la iglesia, a la comparación de hoy son unos Q100.000.00 a Q125.000.00 mil* [...] (DI8).

2.7 Relatos de sobrevivencia

En algunos casos, los recuerdos de los abuelos llegan hasta 1926 y de ese tiempo para nuestros días, atestiguan cambios importantes en sus contextos de vida. Sin duda hay nuevas tecnologías y productos, sistemas de comunicación que relativizan el tiempo y el espacio, los cuales han cobrado nuevas dimensiones; no obstante, prevalecen condiciones y factores históricos y estructurales que operan de forma constante, pero no a favor de los mayas, así como tampoco la posibilidad de seguir siendo y desarrollarse como mayas en el siglo veintiuno. El aspecto central de esta cuestión es que el doble binomio estructural (explotado-explotador / discriminado-discriminador[27]) sigue organizando la

[26] "Según datos de OIM, del total de hogares que recibieron remesas del extranjero en el año 2004, estimadas en US $2,998.2 millones, el 49% llegaron a hogares de departamentos con menos del 25% de población indígena; en contraste, únicamente un 14% del total de remesas llegaron a hogares de departamentos con más del 75% de población indígena. Aún así, el impacto de las remesas en las comunidades indígenas ha generado, en los últimos 15 años, procesos transformadores en esas comunidades. Por ejemplo, el contraste resultante de los intentos de emigración exitosos y los fracasados es una nueva forma de diferenciación social que antes de la experiencia migratoria no se veía en éstas. De la misma manera, la dinámica económica ha activado y disparado los precios en el mercado de tierras, pues la remesa garantiza el acceso a crédito. La ausencia de políticas públicas en las regiones con una alta tendencia a la emigración, que propongan formas mixtas de potenciar el uso productivo y para el desarrollo de las remesas –como sucede en México o El Salvador- hace que el flujo económico favorezca a los centros urbanos regionales y no necesariamente fomente el desarrollo de las aldeas y comunidades de donde salieron los emigrantes" (PNUD, 2005: 75).

[27] "La estructura étnica y social de la colonia descansaba en un sistema estamental complejo y racista, basado en el origen y color de la población. Imponía y mantenía diferencias basadas en la *limpieza de sangre*, la cual determinaba, al final de cuentas, el estatus social de una jerarquía encabezada por el español peninsular y los criollos –los españoles nacidos en América- y cuyos escalones más inferiores los ocupaban los mestizos pobres y la población indígena en general (PNUD, 2005: 29).

distribución estratégica del poder, y el control de los recursos naturales y económicos de Guatemala[28]. *Q'eqchi'eb'*, *mamib'*, *kaqchikela'*, *k'iche'ab'* y las otras etnias mayas, todas han debido enfrentar condiciones durísimas de existencia y de trabajo para sobrevivir; estas extremas dificultades son una constante para los mayas desde la guerra de conquista. Los datos del PNUD (2005: 98) son claros al delinear esta situación en la Guatemala contemporánea: "[...] cuando las asimetrías en el acceso al desarrollo tienen que ver con diferencias que van más allá de lo socioeconómico, se puede hablar, junto a la desigualdad, de exclusión, en donde hay grupos sociales con distintos grados de inclusión en dicha dinámica. Este pareciera ser el caso de la población indígena. Si se compara la estructura socioeconómica de las poblaciones indígena y no indígena se hace evidente la 'asimetría' existente entre los dos grupos. Si bien ambos sectores participan en toda la escala social, la población indígena tiende a concentrarse en la parte baja. Más del 80% de la población indígena se ubica en los estratos bajo y bajo extremo; es decir que, de cada 10 mayas, 8 se encuentran en el fondo de la estructura social. Mientras que su participación en el estrato medio es del 5% en total. En el sector alto es casi inexistente. Este sector de la población está compuesto casi exclusivamente por población no indígena (95%). Por consiguiente, se puede afirmar que, a la fecha, la población indígena está virtualmente excluida de participar de este estrato social".

En esas condiciones, la sobrevivencia para los mayas ha sido una empresa llena de dramatismo, puesta en evidencia en múltiples historias de vida que se relatan en los hogares campesinos, en las escuelas y en los centros de trabajo. En esas historias puede verse cómo las personas han recurrido a los líderes espirituales para ser apoyados, acompañados y auxiliados, ante la recurrente adversidad en que viven. Ellos mismos, los sabios *Aj Chman*, padecen estoicamente esas condiciones extremas. Don Chep Kers tiene más de ochenta años y es un ejemplo de vida. Él inicia su día a las 4 de la mañana, cuando se levanta de su cama, que son tres tablas de pino cepilladas y clavadas sobre unos burros de reglas gruesas, viejas, y sin colchón. Medita unos minutos y se prepara para ir a interceder ante los cerros sagrados por su gente, se pone sus zapatos de campo, muy desgastados, y sale de la galera que han improvisado con su esposa, doña Chica. Su casa está a punto de derrumbarse, pero no tiene tiempo ni dinero para tratar de arreglarla. Hoy le toca hacer un *Xb'ox* o ceremonia de ofrenda ante el gran espíritu *Kajwil* y para esto prepara todos los materiales que debe llevar. La ceremonia se la ha pedido el padre de un joven que ya va en camino hacia Estados Unidos. Don Chep Kers prepara su incensario, que es una pequeña y vieja olla de aluminio, agujereada, para que entre el aire y anime el fuego de las brasas. Prepara también el *tx'k'onal matx'* o cáscara de encino, un manojo de candelas amarillas, un manojo de candelas blancas y otro manojo de candelas de cebo; lleva huevos de chompipe y dos palanganas de cáscaras de copal, y por último empaca el ocote. Esto es el "material" que llevará como ofrenda y que va a quemar durante la ceremonia en el cerro. A las cuatro y cuarto de la mañana, cuando tiene listos los materiales, se sienta y desayuna un plato de papas en agua de sal, con tortillas y un vaso de café ralito, luego emprende la larga caminata hacia el cerro *Twi Xlach'e'x*. Llega al crucero y en medio del frío, la neblina y la llovizna, inicia la subida, empinada, lodosa, difícil. El joven, para quien va a realizar la ceremonia, había llegado con él unos días antes; don Chep Kers consultó al miche para él y le dijo lo que le auguraba el camino al norte, también cómo debía comportarse para pasar la frontera entre México y Estados Unidos. Iba a tener suerte, pero debía suplicar y pedir permiso al *Kajwil*, su viaje iba a tener éxito pero debía suplicar con fuego para conseguir trabajo. En la cumbre del cerro *Twi Xlach'e'x* se encuentra el lugar sagrado y don José sabe que ese es el lugar indicado para pedir por

[28] La sociedad y el Estado-Nación guatemaltecos se han constituido como tales a través de un proceso histórico que ha sido gobernado por una lógica estructural y estructurante. Esta lógica se origina en un entramado básico y fundacional, el cual está formado por la confluencia de un doble binomio de relaciones. Donde en el primer binomio se encuentran las relaciones, explotado-explotador, y en el segundo, las del binomio discriminado-discriminador. En Guatemala, este doble binomio opera, en tanto estructura-estructurante, en todos los mapas cognitivos que organizan, tanto las prácticas sociales como las culturales. Y es en esa estructura que están prefigurados los principios lógicos de la normatividad constitucional e institucional del país y codificadas las pautas culturales que rigen el orden y el *estado* de las relaciones sociales. No es aventurado afirmar que, en todas y cada una de las relaciones que producen y reproducen el tejido social guatemalteco, se realizan y ponen en escena, lógicas estructurantes derivadas del poder configurador de este doble binomio; el cual está, a su vez, estructurado en la ideología de las personas y de los actores sociales.

los migrantes que van hacia Estados Unidos, ya que desde la parte más alta del cerro se ve bien la frontera entre México y Guatemala. Desde allí, el espíritu del cerro envía el mensaje de forma directa y sin obstáculos a su destinatario. La ceremonia de súplica se inicia con un saludo y una reverencia al espíritu del cerro, diciendo:

> *¡Dios, aquí está mi palabra! ¡Aquí está mi oración! Vengo a pedirte un favor, vengo a suplicarte, tú, madre mía Q'anel, Trece Q'anel, vengo ante tus pies y tus manos a suplicarte por un tu hijo, por un tu retoño que está en penas para pasar la frontera, está buscando su vida, está buscando unos centavos para comer* (DI1).

Al mismo tiempo, el *Aj chman* va colocando las candelas amarillas en la tierra, escarba con los dedos unos hoyitos para ponerlas y luego las enciende, después saca de su morral la ofrenda, que consiste en las cáscaras de encino y el ocote, las junta y luego las coloca en el incensario. Piensa que no es conveniente prender fuego sobre la tierra pues la llovizna que cae puede apagarlo; el frío es intenso y don Chep Kers está empapado por la caminata. Después que arde el ocote, echa algunas de las candelas ya encendidas en el incensario, mientras ofrece el copal como un presente al *Tajwalal Q'anel*. Después invoca con mucha emoción al *Tajwalal Kan*, el nahual que es la fuerza del éxito y del triunfo, quiere que el nahual escuche la petición y la súplica, varias veces dirige su mirada y su voz hacia el norte y al noroccidente, buscando la dirección de la frontera mexicana, exclamando:

> *¡Ay Dios, escucha mi petición! Que los de la migración no se fijen en él, que una nube les cubra los ojos, que vean para otro lado, distraídos, mientras Francisco Claudio cruce, y que pase más allá, que tenga la suerte de encontrar trabajo, que llegue tranquilo, que duerma tranquilo* (DI1).

Entre tanto el *Aj chman* sigue ofreciendo copal y las llamas de las brazas crecen, el fuego está en su mayor esplendor cuando él dice:

> [...] *Y tú también Junjpú, Trece Junajpu, vengo ante tus pies y tus manos a suplicarte, para que me escuches, porque vengo a pedirte el favor para que un tu hijo, un tu retoño pueda pasar con bien la frontera entre México y Estados Unidos, haz el favor, tú haces poner neblina y nube en el camino, tú haces desaparecer de la vista lo que otros ven, por eso te pido ante tus pies, ante tus manos, para que ayudes a este pobre hijo tuyo, para que pongas una nube ante los ojos de la migración, y que no se den cuenta cuando pase Francisco Claudio, aquí está pues un regalo, una ofrenda, recibe el aroma, recibe el humo que se te ofrece para que ayudes, yo te lo pido como un intercesor, porque me lo ha pedido don Manuel Claudio, padre del joven* (DI1).

Toda la ceremonia se realiza en *Mam* y don Chep Kers sigue orando hasta terminar con la ofrenda, cuando el fuego ya se ha consumido, inicia el descenso.

Tambien el *Tat* La's deja ver en su propia experiencia, aspectos y condiciones generales que caracterizan las condiciones de vida de el pueblo maya. Y aún cuando él ha cambiado su forma de ser en diferentes momentos, no ha perdido el hilo conductor del servicio a su comunidad; cumple todavía con su misión de curador especialista en el *Ajxup*, la técnica del "semisoplido". En 1943, el *Tat* La's tenía 17 años y su vida era de hambre y pobreza; en esa época los *q'eman* viajaban a la costa sur para ganarse la vida en las fincas, ya sea para el corte de café, la limpia, el deshije o para desombrar las plantaciones. Pero incluso, durante la estancia en las fincas, el *Tat* La's continuaba haciendo curaciones con el "soplo" o aliento, que es su don. Él era uno de los miles de jornaleros, migrantes temporales, que viajaban de tierra fría a la costa y boca costa del país, en esa época le tocaba hacer viajes de más de 70 kilómetros a pie[29]. Él llama a este tiempo como "normal", ya que cultivaba sus terrenos y también trabajaba el maguey, del cual sacaba fibras para hacer hilos de diferentes grosores. Estos hilos,

[29] "[...] el impulso de la producción cafetalera exigía tierras en la zona de la bocacosta y necesitó la presencia masiva de una mano de obra estacional para la recolección del grano. [...] la expansión de la frontera agrícola se concibió en función de la producción agro-exportadora. Para la gran propiedad como base productiva, se enfrentó a las comunidades que poseían importantes extensiones de tierra. Se promovió la privatización acelerada de la misma y las ocupaciones de tierras baldías y comunales. Eso fue una inaudita agresión a los indígenas y a las bases de la estrategia de sobrevivencia, basada hasta ese entonces, en la propiedad comunal. La acumulación acelerada de tierras a costa de la propiedad campesina provocó el debilitamiento de la propiedad comunitaria y la fragmentación minifundista, lanzando a miles de campesinos a la condición de *mozos* o *peones*, que combinaban su trabajo temporal con la explotación de sus parcelas; o la de colonos arraigados permanentemente en las fincas, un fenómeno que resultó menos brutal por su sedentarismo pero en el que los campesinos sufrieron la ruptura del lazo con sus comunidades de origen" (PNUD, 2005: 35-36).

los usaban para tejer ropa, hacer morrales, para formar pitas con las que luego tejerían redes, lazos o sogas, éste era su trabajo. Cuenta el *Tat* La's que para que le fuera bien, él acostumbraba hacer "una su ceremonia" antes de emprender el largo viaje a las fincas (E1-Jacinto).

Las cosas han cambiado poco y mucho a la vez. Ahora no hay que andar a pie los 70 kilómetros que separan San Juan Atitán de la boca costa cafetalera, o los 90 kilómetros para llegar a las fincas cañeras de la costa, ahora se puede llegar en pocas horas. Pero los mayas siguen necesitando la protección del *Tajwalal Q'anel* para enfrentar las dificultades de la migración, sólo que ahora el trabajo está mucho más lejos, en los Estados Unidos, y hay que cruzar dos fronteras para ir al corte de tomate, de fresa o para trabajar en lo que sea. Deben soportar mucha hambre, fatigas extremas, cruzar desiertos, sortear asaltantes y defenderse de policías corruptos, también pueden morir en el intento. Antes, la miseria y la falta de trabajo en las comunidades y en el municipio, los obligaba a dejar dos o tres meses a sus familias, ahora es el país el que los expulsa por tres o cuatro años, si es que vuelven. Nos preguntamos entonces, ¿qué es lo que ha cambiado con el tiempo y qué es lo que sigue igual?

Ixsastal vive en *Chuwila* (Chichicastenango), es una *Aj q'ij*, curandera y lideresa comunitaria, es madre de 3 hijos hombres y 5 hijas mujeres. Tiene 63 años de edad y su esposo, Diego, es jornalero y tiene 84 años de edad (DI7). Dentro de sus múltiples actividades, ella también trabaja con una cooperativa en su comunidad. Mientras les daba de comer a sus pollos, nos cuenta:

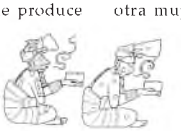
> [...] *estos pollitos los trae un señor de la capital a los miembros de la cooperativa donde yo participo, y salen muy buenos, no es igual al pollo de granja que venden en los mercados, cuesta cuidarlos pero vale la pena comer pollos que uno mismo ha cuidado* (DI7).

Ixsastal también forma parte de la directiva del Consejo Nacional de Ancianos Mayas, Garífunas y Xincas, *"Kaquja"* (relámpago) de Guatemala, y actualmente se está preparando para ser una *Aj q'ij*. Cuando estuvimos con ella, se alistaba para la celebración del *Keme* (DI7). Ella es comerciante y viaja los jueves y viernes, de Chichicastenango a ciudad Peronia, en la capital de Guatemala; allí vende diversos productos, entre ellos fruta deshidratada, roscas y shecas, que produce familiarmente, y morrales, fajas y servilletas, que hacen en la cooperativa (DI7). Pudimos entender, de lo que observamos en los pueblos donde trabajamos, que en las comunidades mayas se han ensayado distintos tipos de proyectos alternativos para el desarrollo, en forma de cooperativas, empresas campesinas, bancos comunales, asociaciones de ayuda mutua, etc. Todas las personas con quienes compartimos han participado en alguna de estas experiencias, pero en ninguno de los casos tuvimos evidencia del éxito o de la ventaja estratégica que estos hayan representado para los comunitarios; al menos no aparece en su conversación ni en los aspectos visibles de su hogar y labor. Para ellos, incluirse casi en cualquier tipo de iniciativa de ese tipo parece ser una estrategia en la cual se aprovecha toda oportunidad o resquicio que el sistema presente para mejorar las condiciones de vida.

La familia de Ixsastal enfrenta la vida ayudándose mutuamente y todos los miembros cumplen una función para lograr algún ingreso económico. En un día agitado puede observarse a don Diego y Micaela viajar a Lacamá I, el lugar de donde es Ixsastal, allá van a cortar manzanas y peras; entre tanto Candelaria se encarga de cortar hojas de milpa para envolver los tamalitos de la comida familiar. Como no han tenido tiempo de elaborarlas, Pilar solicita prestadas con unos amigos unas servilletas que llevarán a la capital para vender. Para el viaje, Sebastiana solicita algunas bolsas de frutas disecadas en la cooperativa, al tiempo que Ixsastal va al mercado a recoger unos sombreros y de paso visita a Pilar en su tienda para recoger varias camisas bordadas. Con todo ello el viaje a Peronia está preparado. Luego Ixsastal, quien dirige la actividad del grupo familiar, va a la bodega a comprar productos para la pequeña tienda que tienen en la casa y compra un quintal de maseca, golosinas y azúcar (DI7). Con todo ese ajetreo, Ixsastal aún tiene tiempo para nosotros y nos cuenta:

> [...] *así es mi vida, casi no me mantengo en la casa, ahora me tocó pagar un carro para que nos lleve a Chicuá, ya que necesito regresar rápido para venir a traer a Ángela e irnos a Antigua Guatemala a visitar un sacerdote maya, para que interceda por Ángela por algunos problemas que está teniendo últimamente en el trabajo* [...] (DI7).

Las relaciones entre la espiritualidad y las prácticas económicas son muy estrechas, por ejemplo, Margarita, otra mujer *K'iche'* de *Chuwila*, las vive desde su



participación en la cofradía de Jesús Nazareno. En una oportunidad la encontramos empapada en lágrimas, pidió disculpas por recibirnos de esa manera y luego nos explicó que tenía dos horas de estar así y que era por la gran tristeza de haber dejado de servir a la imagen:

> *Nunca pensé que algún día llegaría a formar parte de una cofradía, me siento tan triste al abandonar la cofradía, ya que la imagen de Jesús Nazareno me ha traído varias bendiciones. Antes de tomar el cargo estábamos pasando por una crisis económica, tal vez no me crea, pero había días que no tenía dinero ni siquiera para comprar una bolsita de leche para mi nene, pero cuando comenzamos a servir a la imagen, poco a poco pudimos salir adelante, ahora aunque estamos alquilando esta casa, ya tenemos lo indispensable para sobrevivir* (D17).

Estos vínculos tan estrechos entre las prácticas sociales y la espiritualidad generan situaciones complicadas que no son excepcionales, sino bastante frecuentes. Entre los *k'iche'ab'* católicos y evangélicos de Chichicastenango, hay diferencias de opinión frente a la forma en que el padre Tomás ejerce su liderazgo religioso. Una mujer *K'iche'* nos informó:

> [...] *hace unos días llegó el padre Tomás a celebrar una misa en mi cantón, hubo muy poca gente en la misa ya que muchas personas dicen que él es un brujo ya que pone su pom y sus candelas, y participa en las ceremonias mayas. Las personas dicen que alguien así ya no merece respeto. Pero yo digo que es la ignorancia de las personas, nosotros comprendemos y estamos a favor del padre porque hemos recibido cursos, tal vez no sabemos leer y escribir, pero nos han explicado que la costumbre es una herencia que nos dejaron nuestros abuelos, sólo que nosotros lo dejamos de hacer porque vinieron otras personas a prohibir.* [Esto fue motivo de intensa discusión durante una asamblea de la cooperativa, en donde el grupo debatió este punto, sin decir una palabra en español, todo fue en idioma *K'iche'*] (D17).

En el territorio *Q'eqchi'*, las condiciones internas de las comunidades y los municipios también obligan a migrar. Pero de *Chik'ajb'om* no son muchos los que se han ido al norte, la mayoría se han movido a Petén o a Río Dulce, y de acuerdo a lo que informan los comunitarios, la migración hacia Estados Unidos todavía es reducida (D16). En Chisec uno de los 'jóvenes abuelos'[30] *Q'eqchi'* comparte sus experiencias de sobrevivencia:

> [...] *A los 16 años de edad me vine con mi papá a trabajar en Chisec, aquí salía mucho maíz, frijol, pero como estaba un poco retirado de Cobán mejor trajimos la familia a Chisec, ya que en Cobán no teníamos terreno. Nos trasladaron en la aldea Lomas del Norte como guardián de la finca. Ahí nos dimos cuenta que salían muchas cosechas como el maíz, ayote, güisquil, frijol, plátanos y otros. Ahí comprobamos, que en Chisec había mucha riqueza, también habían animales, tigrillos, venados, tepezcuintles, pájaros, eso sí lo disfrutamos todavía. Tres años estuvimos en Lomas del Norte, estando ahí fue cuando empezó la guerra* (E5-Marcos).

En las circunstancias históricas que han vivido, los *q'eqchi'eb'* han tomado diversas opciones y los ha caracterizado, en términos muy generales, su constante movilidad y resistencia. Sabido es que ya en 1600, "Los frailes dominicos, según el plan de Bartolomé de las Casas, habían puesto como condición para la reducción pacífica de las Verapaces que no se establecieran allí los españoles y no entrara ningún ejército" (Gallo, 200: 227). Esto informa sobre lo difícil que fue para la Corona española la conquista del pueblo *Q'eqchi'*, pero también sobre la naturaleza de los problemas en las Verapaces. Cuyos recursos naturales y riqueza sociocultural han despertado la codicia de agentes externos y propiciado su despojo desde la conquista española[31]. Finalmente, la 'pacificación' de las Verapaces tuvo que realizarse por ambas vías, la del adoctrinamiento religioso y la del sojuzgamiento militar[32]. Ya en el siglo veinte y en los finales de la década de 1970, la miseria, el despojo y el racismo que sufrían los mayas produce el estallido de una nueva rebelión en Alta Verapaz, pero ahora conectada

[30] Entre los mayas hay 'jóvenes abuelos', porque la categoría se refiere a sabiduría, liderazgo y compromiso con su pueblo, mucho más que a la edad.

[31] Sobre esto, Gallo (2001: 228) informa que ya en 1631 tenían allí: "[...] los padres de Santo Domingo, una estancia llamada San Nicolás, que es del convento de Cobán y tiene más de cuatro mil cabezas de ganado mayor, vacuno y caballar, con gran cría de mulas. También tiene el convento de Guatemala un ingenio de azúcar grandioso que se llama San Gerónimo, y otra estancia de ganado con que sustentan mas de ciento cincuenta piezas de esclavos que tienen para el servicio del ingenio".

[32] De la campaña militar de Martín Tovilla, en 1631, Antonio Gallo recoge estos informes: "Cogimos catorce entre chicos y grandes, que los demás, dejaron todos sus ajuares por ir más ligeros y se fueron huyendo al monte, que por ser todo cenagoso y lleno de espinas, y llover aquel día, ni españoles ni indios pudieron ir en su seguimiento. Quemámosles las casas. Trajimos todo el maíz que pudieron cargar los indios. Destruimos las milpas y los soldados que fueron trajeron muchas hachas, machetes, espejos, ropa y otros géneros sin lo que llevan los indios de Cahabón, que me dé fuerzas andar a palos tras muchos de ellos que no trataban más que de coger lo que había en las casas sin cuidar de coger los indios" (Gallo, 2001: 229).

con un movimiento revolucionario de alcance nacional[33]. Marcos, joven abuelo *Q'eqchi'*, se ve envuelto en esos acontecimientos y vive, junto a su grupo, la rebelión y la resistencia en las montañas; luego regresan en paz, buscando alternativas para mejorar sus condiciones de vida:

> [...] *desde que regresamos de la guerrilla, venimos a Canaan, mi papá, mi hermano y otros dos señores estuvimos viajando hasta la capital para que nos autorizaran esta comunidad y pudimos lograr que nos la entregaran. Así cada actividad que queremos hacer nos da un buen resultado y eso ve la gente por eso es que me toman en cuenta por mi solidaridad* [...][34] (DI5).

Otro comunitario *Q'eqchi'* cuenta que estuvo como alcalde entre los años 1969-1971, no trabajó mucho porque en aquel entonces no recibían apoyo económico, sólo ganaba él y el secretario, Q20 quetzales mensuales y ese dinero lo conseguían trayendo leña y cocinando cal para venderla; para esto se organizaban internamente y eran los mayores (alcaldes auxiliares) quienes trabajaban, también de forma voluntaria al igual que los policías. La otra ayuda que recibían era cuando la gente pagaba su boleto de ornato. Así era antes, ahora el gobierno les manda dinero mensual para que puedan trabajar "proyectos". Sobre la educación, piensa que la imposición de la otra cultura a través de las escuelas ha influido en las costumbre *q'eqchi'eb'*, "ya que nos obligan a comprar uniformes para no usar nuestros trajes". Su hijo ganó la alcaldía para el período 2004-2008. Pero:

> [...] *llegar a este "triunfo" nos costó mucho porque trabajamos en dos campañas, la mayoría no nos aceptaban porque estuvimos en la guerrilla. Mi hijo estuvo tres años, por eso no aceptaba don Junuelo y decía que porque tiene que gobernar él si estuvo en la montaña. Ellos no piensan que por la guerrilla hay desarrollo, hay escuela porque lucharon los muchachos para conseguir dinero, durante los años 80 vivieron en la montaña. Después que regresamos de la montaña nos maltrata la gente, siempre nos echa en la cara que somos de la guerrilla. Por lo mismo nos apartamos, por Barrio le pedimos apoyo al padre Alvaro, así nos entrego como iglesia el salón de los malarias. El conflicto surgió cuando vinieron los soldados, policías y empezaron a disparar. De ahí nos dijeron que buscáramos el grupo de los pobres* [guerrilla] *así fuimos a la montaña, éramos bastantes, recorrimos muchos lugares que a veces nos encontrábamos con los soldados, ahí murieron muchos compañeros. Regresamos en 1983, al llegar a este lugar ya no había nada de casa ni animales, yo tenía 8 ganados, ellos lo comieron y mi casa lo quemaron. Como consecuencias, mucha gente que participaron en la guerrilla están en áreas rivales como en Canaan, Chinapemech y otros, y los que estamos aquí siempre nos maltratan, no dicen que somos de la montaña, me dicen a mí que fui alcalde municipal y estoy involucrado en la guerrilla, talvez fui porque no sabía que iba pasar y también el padre Lucas nos mandó, "antes que los maten" nos dijo pero nuestro regreso fue muy difícil* (DM5).

2.8 Don Estanislao, un historia *Kaqchikel*

Don Estanislado tiene 82 años de edad y nació en San Juan Comalapa. Sabe sembrar milpa, frijol, haba, trigo. Cuando tenía siete años empezó a trabajar en el campo. También trabajó con su papá durante tres meses cortando café en una finca llamada "La Torre"; pero se regresaron porque les picaban muchos mosquitos rojos llamados nix. Recuerda que no le pagaron por trabajar cortando café, aunque sí trabajaba, el capataz y el dueño decían que sólo acompañaba a su papá. El papá trabajaba por tarea y su tarea era cortar un quintal de café. A la edad de once, doce y trece años estudió tres años de primaria, y luego a los 60 años estudió otros dos años. Cuando cumplió los 17 años, su mamá lo animó para que fuera comerciante, así que vendió manías y después arvejas, durante tres años. Ahora la comida que le gusta es el frijol, las hierbas y la carne, de vez en cuando. Después de dejar el negocio se dedicó a la agricultura, y con la llegada del abono químico sembró y cosechó papa durante diez años. Por espacio de ocho o nueve años trabajó en la agricultura

[33] "Después de la ofensiva de finales de 1981, sobre el sur del Quiché y norte de Chimaltenango, sobre la ruta Panamericana, el Ejército se dirigió, en enero de 1982, a la sierra de Chuacús y después a la sierra de los Cuchumatanes. En enero se produjeron ataques guerrilleros en Rubelsanto, Chinajá y Yalpemech. El Ejército envió unidades de la Guardia Presidencial a estas áreas, al tiempo que comenzaron los ametrallamientos *en círculo* alrededor de las aldeas de Alta Verapaz, mientras el Frente Yon Sosa intensificaba sus acciones hasta agosto, cuando repentinamente cesó su actividad (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG- ,1998-3: 190).

[34] "En diciembre (1982) comenzaron a entregarse al Ejército grupos pequeños de desplazados en Alta Verapaz. En Chisec unas 5,000 personas que se refugiaron en la montaña para escapar de las masacres se entregaron finalmente al Ejército ante la imposibilidad de vivir en la selva, y posteriormente fueron reubicadas en la cabecera de Chisec y en las aldeas modelo de Setzi y Seguachil. Regresaron en condiciones de extrema debilidad, algunos padeciendo un paludismo grave que resultó fatal para las personas anémicas" (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG- ,1998-3: 191).

exportando papas a El Salvador y Honduras. Se casó a los veintidós años y se dedicó a sembrar frijol y trigo para el consumo de su familia. En el año de 1975, aprendió a hacer panes y se dedicó a la panadería, en el año de 1976 el horno de pan se arruinó por el terremoto y dejó la panadería.

Después hizo otros trabajos, como ser fundador de la cooperativa de agricultura y fundador de la Cooperativa de Ahorro y Crédito. Estas fueron fundadas con el fin de que la gente aprendiera a ahorrar, él encontró un estatuto para que los niños de 10 años en adelante pudieran ahorrar y así fue que reformaron el estatuto de la cooperativa, y los niños también pudieron ahorrar. Hasta la fecha, la cooperativa maneja como Q61,000.00 en ahorros de niños. Tuvo siete hijos, el mayor murió cuando estudiaba en la universidad, las tres hijas mujeres son maestras y de los tres hijos varones, el primero es maestro, el segundo perito contador y el tercero radiotécnico. A los hijos les enseñó a trabajar en el campo, aunque no trabajaron mucho porque estudiaron. También estuvo en la política y fue concejal municipal en dos ocasiones. Hace treinta años, fue concejal primero de la Democracia Cristiana y hace quince años volvió a ser concejal primero del mismo partido.

En la primera oportunidad, el presidente de Guatemala pertenecía al partido Movimiento de Liberación Nacional y el alcalde era de la Democracia Cristiana; en la segunda oportunidad el presidente era del partido Democracia Cristiana y el alcalde también, pero siempre hubo más de algún ladino en la corporación municipal. También tuvo un cargo en la iglesia y desde hace treinta años es catequista. Viajó a los Estados Unidos por 40 días para estudiar sobre relaciones humanas y los avances en los Estados Unidos sobre adelanto y progreso; recuerda que los traductores que le pusieron en el curso eran cubanos.

Ha sido presidente del comité de la escuela durante cuatro años, a la fecha es tesorero del comité agrícola, también ha sido, desde 1965, presidente, tesorero, vocal y otros cargos del mismo comité. Ya no le gustaría estar nuevamente en la política por la edad que tiene, pero con anterioridad sí ya que la gente se lo propuso, tal vez porque lo conocían de su etapa como catequista y porque en cualquier grupo que ingresaba siempre le proponían para algún cargo. También fue futbolista, integrante del primer equipo de fútbol de Comalapa, el equipo se llamaba "Kaqchikel", a la fecha hay 30 equipos de fútbol, pero su equipo fue el que inició esa "recreación"; recuerda que fueron a jugar a San Martín, Patzún, Patzicía, Sumpango y otros lugares.

Su personaje guía y la persona que le ha servido de ejemplo para sus prácticas políticas ha sido el diputado Pedro Verona Cumez García; porque él fundó comités indígenas, con fines políticos, en varios pueblos. El diputado Pedro Verona también era catequista y murió a los 78 años. Realizó algunos trabajos durante el tiempo que estuvo como concejal. La primera vez, ayudó a la introducción de agua potable a una parte del pueblo, la segunda vez su meta fue la construcción del salón municipal y otras actividades de desarrollo comunitario, porque, según él, lo único que quería era la superación de todos. No recibió ningún salario por trabajar en la municipalidad como concejal la primera vez que estuvo, pero en el segundo período sí recibió dietas, eso fue todo. En ese entonces, la Democracia Cristiana aprobó desde el Congreso darles a las municipalidades el 8% para poder realizar proyectos de desarrollo para la comunidad. Él les dice a los jóvenes que trabajen por la comunidad sin ninguna bonificación o pago. Que sean conscientes y entiendan la política y que trabajen para ayudar al pueblo y no sólo para enriquecerse. Según nos dijo, quiere "[...] seguir ejerciendo como indígena ante el poder ladino, porque hay una solución, estudiar, para poder entender la política y para no ser engañado y también para no ser discriminado, esa es la razón por la que a mis hijos les di la oportunidad de estudiar". Cree que otra solución es relacionarse con los ladinos para no entrar en conflicto con ellos. Por ejemplo, en la primera revolución de 1944, en Patzicía, los indígenas no tenían relación con los ladinos, había un grupo de 900 indígenas que eran militares, políticos, así que lo que hicieron los ladinos fue que se declararon revolucionarios y consiguieron armas y así pudieron masacrar a más de 900 indígenas. De la religión maya le gustan algunas cosas que "ellos" practican, para él no son malas, por ejemplo, las candelas de colores, el incienso, las flores. El ser catequista no es un don, únicamente le parece que el ser catequista no es malo. Piensa que se debe defender la visión indígena

dentro del gobierno, por eso estudió relaciones humanas en los Estados Unidos y aprendió mucho leyendo. Don Estanislao recuerda:

> *Ayudé a la gente a resolver sus problemas cuando fui concejal, conversaba con abogados y así podía saber más como resolver problemas sociales. Los problemas que más existían era la colindancia entre terrenos, entonces yo pedía la escritura de las dos partes para constatar realmente cómo están para poder determinar quién tenía la razón, y también por herencias, la mayoría de los hijos al momento de morir el padre, los hijos echaban a la madre, entonces yo platicaba con ellos, les explicaba las leyes y las consecuencias que traería si ellos no obedecían las leyes, así es como ayudé a la población indígena* [...] (E4-Estanislao).

La violencia también afectó su vida, en los años de 1980 su vida estuvo en peligro, porque era integrante de un partido político, en los tiempos más críticos tuvo que huir de Comalapa y se fue a Quetzaltenango por dos años. Eso fue en 1981 ó 1982. En ese entonces no había alcalde porque lo mataron también, en lugar del alcalde el único que quiso tomar el cargo fue el regidor tercero, lo que él hacía era orar antes de ir al despacho. En tiempo del terremoto (1976) el alcalde murió y don Estanislao era concejal primero, así que tomó el lugar del alcalde. Cuando era niño, recuerda que su abuela conocía muchas medicinas naturales y ella se las preparaba para curarlo, usaba la manzanilla, el té de limón, el *xaq*. Sabe que el apazote es para matar microbios y también como purgante y que sirve también para detener hemorragias gástricas. Recuerda que antes, con regularidad los purgaban para evitar enfermedades. Otra medicina es "la llamada", que cura a los niños que se hinchan y también a los que no quieren comer. Ahora don Estanislao consulta con una señora que sabe de plantas para curarse. "El mal de ojo es el motivo de que los niños se enfermen, este mal, es por el aliento de las demás personas, al bebé le afecta por ser débiles, por eso es necesario la ruda para trabajar como repelente y defiende al niño de los alientos de los adultos" (E4-Estanislao).

Entre los *kaqchikela'* se ha implantado la idea de que la educación es uno de los caminos que pueden seguir para prosperar, y la imagen del 'profesional' (licenciado con título universitario) es un modelo muy apreciado. Enrique Sincal (2005: 37) explica que "[...] la misma población indígena reconoce en el profesional, un nivel distinto, digamos 'superior', lo que en la vida cotidiana se convierte en un aval evidente para que sean los profesionales los que ocupen puestos de dirección o de responsabilidad en cualquier proceso social de la vida comunitaria, confiando en que se posee una misma ideología o conciencia étnica, sin advertir siquiera que la percepción de éste, sobre la realidad social indígena es diferente de la de la comunidad. [...] Después de todo, considera el avance académico parte del éxito esperado por el indígena a lo largo de tanto tiempo." En el caserío El Centro, los jóvenes *kaqchikela'* de quinto magisterio discuten cada año sobre diversos temas, entre ellos, las diferencias entre la medicina maya y la medicina alopática, acerca de las plagas y las enfermedades del maíz y el frijol, sobre la conformación de empresas agrícolas, el derecho maya y el estado de la infraestructura vial del municipio. Ellos tratan de no desconectarse de su territorio, sin embargo mantener un ánimo propositivo no es fácil. Uno de estos jóvenes comparte sus preocupaciones:

> *Aquí la mayoría de las personas no tienen un trabajo estable, se dedican únicamente a la agricultura y a comercializar algunos productos ocasionalmente, la hacen de jornaleros, pero no es todo el tiempo, por lo tanto no tienen un salario estable, sobrevivimos pero en medio de nuestra pobreza* (D13).

Sobre la educación otro investigador *Kaqchikel*, Edgar Esquit, explica: "Aprender el *Kaqchikel* en lugar del inglés es una contradicción fundamental para muchos padres de familia que ven el futuro de sus hijos centrados en la prosperidad que ofrece el capitalismo. Según los padres de familia para competir en el sistema, obviamente se necesitan habilidades y conocimientos iguales a los que se fomentan en los niños de otros países, no conocimientos con poca utilidad práctica como la numeración o el uso del calendario maya e incluso, como se ha dicho, el idoma *Kaqchikel*. [...] puede haber cierta nostalgia en la pérdida de éste último (lo cual es bastante real en Comalapa actualmente), pero según los padres de familia, la igualdad y la prosperidad que pueden llegar a obtener los niños, hace inevitable el sacrificio" (Esquit, 2005: 73).

3. LA AGRICULTURA

En las prácticas agrícolas contemporáneas aparecen un conjunto de saberes y conocimientos mayas, operantes en una realidad socioeconómica global y local, que los condiciona e impacta profundamente. Se dan fuertes contrastes entre lo que son las prácticas agrícolas hoy en día y las que realizaba la generación de los abuelos; los contrastes aparecen también entre regiones y territorios. No obstante, existen aspectos y relaciones socioeconómicas globales que inciden de forma común en los diferentes espacios socioterritoriales. Entre ellos, tenemos la sujeción y dependencia de las producciones locales frente a la presión del mercado internacional, la subvalorización del trabajo campesino y la mercantilización de todas las actividades agrícolas; la introducción de insumos agrícolas como pesticidas, fertilizantes y semillas transgénicas, que a su vez, intensifican y diversifican las relaciones de dependencia; la modernización y ampliación de la infraestructura vial y las comunicaciones; finalmente, la masiva migración de los jóvenes mayas y el abandono del cultivo de la tierra. La principal actividad económica de la población en los territorios bajo observación es la agricultura, sector en el que prevalece la "economía de subsistencia", es decir, una economía en la que los bienes producidos por los diferentes miembros, se consumen en la misma familia o bien se intercambian dentro de la comunidad. En esas condiciones no se producen excedentes que puedan comercializarse y que produzcan capital de reinversión para el pequeño agricultor. Estas son economías que combinan diferentes actividades y dependen de ciclos, que están de acuerdo a la estación y a la época del año.

3.1 El maíz

Alrededor del maíz, "madre maíz", se desarrolla un cúmulo fundamental de conocimientos en el pueblo maya. En su historia y mitología, el descubrimiento y domesticación de la planta tienen una importancia crucial; así como lo relacionado con los procesos de siembra, germinación de la semilla, su clasificación, la cosecha, los cuidados y el almacenamiento. Estos son procesos inscritos en la tradición compartida por el pueblo maya guatemalteco, y alrededor de ellos se organiza la parte medular de su agricultura. El maíz y el frijol son los productos agrícolas de autoconsumo presentes en las diferentes regiones bajo observación y ambos están valorados culturalmente, aunque desvalorizados económicamente. Los conocimientos mayas se utilizan ampliamente en las diferentes fases de su proceso de producción, en el cual se implementan la matemática y el calendario agrícola maya. En la cosmovisión *Maya*, el *Nan Paxil* (cerro-peña) fue abierto por la energía del rayo, que fue prestado del *q'anup* (ceiba) y entonces, cuando estuvo abierto, Nan Pi'x, la abuela, fue a recoger los granos de maíz. Por ello, en las ceremonias de la siembra del maíz siempre se invocan a estas dos entidades sagradas.

Previo a la siembra del maíz los *q'eqchi'eb'* realizan la ceremonia del *Chapok k'al*. Esta se inicia con el *K'ajb'ak* (abstinencia), que es el momento en el que se ponen de acuerdo las familias sobre el lugar en que van a sembrar, porque todo forma parte de una cadena. Durante el *k'ajb'ak*, el hombre y la mujer no tienen que estar juntos ni cuando van a sembrar el *quequexte*; ellos tienen que dormir en hamacas porque no deben tener relaciones sexuales, al menos durante ocho días. Se debe hacer el *k'ajb'ak* antes y después de la siembra. Antes de la siembra, cuando los invitados a la actividad todavía no han llegado, el dueño de la milpa se va a hacer el *chapok k'al*. Va a su terreno y se dirige a una de las cuatro esquinas del área donde se va a sembrar el maíz, allí se hinca y quema una candela en esa esquina, lo mismo hace con las otras tres esquinas, por último, coloca y enciende una candela en el centro del terreno. Después de esa ceremonia se realiza la primera siembra, que debe hacerse en la madrugada. Cuando termina el *chapok k'al* se dirige a su casa, donde ya los invitados a la siembra lo están esperando, todos desayunan juntos, para luego irse a la siembra del maíz. Realizada la siembra van a la casa del dueño de la milpa para el almuerzo, que es de mucha importancia. Nadie puede empezar a almorzar hasta que el dueño de la casa pase el copal, el pom, y haga la oración al "creador y formador". Cuando termina la oración dice: "compañeros sírvanse" y es hasta ese momento que los sembradores pueden comer. Todos tienen que guardar su *xeel* (bastimento), porque terminado el almuerzo no

se bota nada, ni siquiera la hoja que envuelve los pochitos (tamales de maíz con frijol); lo mismo pasa con los olotes de la mazorca de donde salió la semilla, estos olotes los guardan o los cuelgan durante ocho días para que los pájaros no lleguen a escarbar la semilla" (M6). Aquí, la siembra, como actividad productiva está íntimamente relacionada con la práctica de la espiritualidad, y en su intensa interacción forman la base de la comunalidad maya. *Chapok k'al* y *K'ajb'ak* son las ceremonias que articulan simbólicamente estas dos dimensiones de la realidad sociocultural de los *q'eqchi'eb'*. En el *K'ajb'ak* no se separa la acción colectiva, con su función y sentido económico, de la práctica ceremonial; esta última comunica a las personas con el creador y formador, a la vez que sacraliza la solidaridad y el colectivismo entre sus participantes. Sobre esta ceremonia la señora Yaxcal explica que:

> [...] *Es un poco duro porque llegan muchos mozos a sembrar y hay que preparar la comida para todos, por eso se invita unas cinco o diez señoras, que depende de la cantidad de mozos; esta es una convivencia en nuestra área rural* [...] (D15).

En la siembra del maíz, los *q'eman* siguen la costumbre maya de colocar dos semillas de frijol junto al maíz, porque el frijol ayuda a mantener la humedad de la tierra al igual que el ayote. Estos tres cultivos se complementan simbióticamente y se ayudan mientras el maíz llega a madurar. Este método se ha implementado por los mayas desde tiempos ancestrales (E1-José). Pero esta relación con el maíz, plena de significados, coexiste con otra, que don José, el abuelo *K'iche'*, describe mientras deshoja las mazorcas que va a desgranar:

> [...] *ahora mi maíz está muy apolillado porque se utiliza mucho químico, posiblemente esa sea la causa de que ya no soporta mucho tiempo estar en buen estado* [....] (D18).

Esta situación es vivida por otros *k'iche'ab'* en la costa sur, quienes atribuyen la mala calidad del maíz a la cantidad de fumigaciones que hacen los cañeros y que se extienden a sus parcelas de milpa.

> [...] *tenemos que fumigar la milpa tres veces, la primera es cuando apenas están naciendo las primeras tres hojitas ya que el gusano cogollero ya viene allí, para esto aplicamos el veneno granulado, pero este gusano es tan fuerte ya, que mientras el veneno hace efecto, detrás de las hojas están naciendo más gusanitos. Entonces volvemos a fumigar, aún así cuando tapizcamos* [corte] *los granitos ya traen gorgojos* [...][35].

El *K'atol Mayej*

Entendemos que las formas de relacionarse entre las personas en la vida cotidiana están estrechamente relacionadas con el modo de producción de la existencia y con las relaciones económicas, sociales y políticas, que permiten su reproducción. Y es en el plano de la vida cotidiana, que los abuelos perciben la amenaza a la forma en que han vivido su mayanidad. Esta mayanidad se manifiesta como un espectro de prácticas de identidad y etnicidad, comunes en las diferentes etnias mayas. Y expresa una resistencia tenaz ante dinámicas socioeconómicas y políticas que corroen persistentemente los basamentos de reproducción de esas identidades. El *chuan* don José, ilustra lo anterior en su relato de una historia que aparece frecuente y recurrentemente en el territorio *Mam*:

> *Dicen algunos Aj Chuan que se les han revelado en sueños unas mujeres doncellas, tal vez de la comunidad o de otras comunidades. Algunas "canches", otras "morenas" y otras "negras" o "coloradas", que deambulan por los caminos llorando y nadie se compadece de ellas. Cuando los Aj Chuan consultaron con su miche o con la "chamarra"[36] y les revelan que estas doncellas son los espíritus del maíz que lloran porque les han quemado los pies con los herbicidas y abonos químicos"* (I1).

Entendemos que en esta "leyenda" contemporánea, se expresa una interpretación maya de la invasión económica e ideológica que están viviendo en sus territorios. Representando, a su vez, la producción de una contrahegemonía a través del mito, en el cual se codifican enseñanzas acerca de la preservación de la ecología y un llamado de alerta sobre la soberanía alimentaria de los mayas. En historias como éstas se encuentra una de las

[35] Entrevista con el señor Olmos, *K'iche'* de la comunidad de Willy Woods de Santo Domingo Suchitepéquez. Equipo interdisciplinario ILE-Facultad de Ciencias Políticas, jornadas de trabajo de campo 2005.
[36] La chamarra, es otra forma de consulta en la que el "abuelo quemador" se comunica directamente con los espíritus.

formas contemporáneas de la resistencia cultural maya, que vive a través de los ancianos y en los territorios más alejados de los centros urbanos. Parece ser que, por las condiciones de agresión, opresión y racismo, esta resistencia es un estado perenne y constitutivo de la mayanidad en Guatemala. Marcos explica que:

> [...] *en la época de siembras utilizo el calendario maya porque nuestros antepasados sabían cómo escoger el día especial para sembrar, como el día Q'anil, que representa la cosecha, o también el día Tz'ikin, que representa los bienes materiales* (E5).

En cuanto al conocimiento matemático para la siembra del maíz, Ixsastal lo utiliza:

> [...] *cuando se siembran cinco maicitos, uno para las lombrices o pájaros, y cuatro para nuestro alimento. También junto a los maicitos se siembran tres granitos de frijoles, tres de haba y tres de garbanzo* (DI8).

En las prácticas agrícolas mayas, la tierra es valorada y respetada como una madre y los frutos que ésta da, son los regalos que sus hijos reciben por el trabajo y las ofrendas propiciatorias al *Ajaw* y a los cerros. Por eso cuando se siembra se hacen rituales, se invoca a la madre y a la abuela Pi'x y se quema copal pom; lo que tiene el significado de dar "su comida" a la madre tierra. En estas prácticas se aprovechan los suelos y la biomasa de los territorios y el ecosistema, se hace a través de la utilización de abonos orgánicos (estiércol de caballo, gallina, oveja o zompopos) y a través del conocimiento profundo de las plantas, la tierra y los animales.

Los conocimientos mayas se transmiten oralmente y se aprenden en su aplicación práctica. Las personas los aprenden de diferentes miembros de la familia y sin que se los transmitan en la escuela, porque esta última está prácticamente desvinculada de las necesidades cotidianas de los alumnos. A los niños mayas les gusta participar en las actividades agrícolas y aprender de los mayores, pero siempre que éstas no se conviertan en una tarea muy pesada. Hay muchos "secretos" en cada actividad y ellos quieren aprenderlos, como Leidy de once años. Ella está muy atenta cuando doña Sara le explica que el frijol es muy delicado, que con la lluvia primero se encogen y luego se le pudren las hojas, como al tomate. Y que después de pelar el frijol, deben comerse antes los más tiernos y dejar los sazones (firmes y maduros) para otro día. A esta niña *Q'eqchi'* le encanta acompañar a su abuelo Francisco a su terreno, incluso eso le afectó y perdió algún grado escolar por ello, ya que se ausentaba de los exámenes (DI5). Otro niño *Q'eqchi'*, Santiago Pop Tut, le decía a sus padres que soñaba que, "algún día vamos a volar en un avión, y para que podamos hacerlo, ahora tenemos que sembrar cardamomo para que podamos ganar un poco de dinero y vamos en avión para ir a Cobán". Él estaba sacando su primer grado de primaria cuando un soldado lo mató en la finca el Xaman, durante la masacre de 1995[37] (M5).

Franciso, un *Mam* de Atitán, conoció las clases de maíz y las fechas de siembra con su suegro, así entendió que el maíz *ak'al* se siembra en febrero, el maíz *kok'xi'n* y *q'aq-qwa*, en marzo; y el maíz *saqal*, en el mes de mayo (E1-Jacinto). Los conocimientos agrícolas acerca del maíz y otros productos, como el frijol, el güisquil y el ayote, se extienden hasta la tapizca (cosecha) y el almacenamiento. En la tapizca se recogen las mazorcas con mucho respeto, y se seleccionan las más grandes y con los mejores granos para guardarse. De ellas solamente se comen los granos que están en los extremos, para guardar los granos más grandes del centro y usarlos como semilla para la siguiente cosecha. Estas mazorcas se envuelven en hojas de tusa y se almacenan en las trojas o *tx'utx'*. Cuando llega el momento se sacan las mazorcas, a las cuales se les "ha aprovechado dos dedos de semillas a los extremos, y lo que se ha guardado es la buena semilla" (I1). En Ilotenango tienen parcelas donde combinan sus conocimientos, como Domingo, quien en su siembra tiene milpa, frijol, haba, ayote, chilacayote, tomate y flores.

[37] "El 5 de octubre de 1995, en la mañana, algunos pobladores de la Comunidad de Retornados Aurora 8 de octubre, se dedicaban a la "pica de hule", advirtieron la presencia de militares cuando estos pasaban por la finca, cerca de la escuela, a no más de diez metros de las primeras viviendas". La patrulla del ejército estaba violando los Acuerdos de Retorno, del 8 de octubre de 1992. Cuando la población se congregó a su alrededor, ellos reaccionaron disparando, en esta masacre murieron once personas, incluidos dos niños, entre ellos Santiago Pop Tut, de ocho años. Veintiocho personas más resultaron heridas. (Comisión de Esclarecimiento Histórico. Guatemala: memoria del silencio, caso ilustrativo No3. Masacre de Xamán). http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/anexo1/vol1/no3.htm

También ha sembrado árboles de limón, de naranjas, zapote y níspero (V8). Esta parcela es la base de la economía de subsistencia de esta familia *k'iche'ab'*, pero también un modelo de relaciones de equilibrio en el ecosistema. En San Juan Atitán, los abuelos *chmun* realizan la ceremonia de agradecimiento por las primeras hojas de la milpa. Se trata de una comida especial que realizan en familia por el advenimiento de la primera etapa de la milpa. Ahí se cortan las primeras hojas de la milpa y se utilizan para envolver tamalitos de frijol entero, llamados *xe'p*, el resto de hojas de maíz son utilizadas para construir un altar al maíz. El momento central de la ceremonia se inicia cuando los *Aj Chmun* pasan candelas sobre las hojas de maíz y luego ofrecen la sangre de un gallo o un chompipe al *Kajwil* o espíritu del maíz. En el inicio, las oraciones agradecen por la primera fase del proceso de la siembra de maíz, que ya ha brotado; después se realiza la petición para la buena cosecha, para que el aire, el viento, la lluvia o el granizo no dañen las siembras (DI1).

Las tradiciones agrícolas del pueblo maya se han transformado de acuerdo a los cambios y exigencias del sistema económico global. Por ejemplo, la introducción, difusión y luego producción en gran escala del café; que resultó ser uno de los productos que contribuyó, en gran medida, a modificar las prácticas económicas de los distintos pueblos y que ha tenido un impacto profundo en los territorios *K'iche'*, *kaqchikela'*, *q'eman* y *q'eqchi'eb'*, pero también en el territorio de otros pueblos. Haroldo Camposeco, investigador *Popti'*, afirma que en el caso del municipio de Jacaltenango, en Huhuetenango, los cambios introducidos por la producción y comercialización del café han sido tan fuertes que han modificado la estructura social del municipio y han dado lugar a la incorporación de nuevas estructuras organizacionales (Camposeco, 2005:8). Jaqolbe', en relación a su propio pueblo, el'*Mam*, piensa que al invadir el territorio e imponer otros tipos de cultivos, también se está invadiendo el espacio espiritual de las personas. En su "Historia del café en Guatemala", Regina Wagner investiga ese caso. Ella encontró que una de las versiones sobre la introducción de este producto, propone que, "[...] el primer café que se sembró en el antiguo Reino de Guatemala y hoy Centro América, fue traído del mismo Moka por los RR.PP de la Compañía de Jesús y cultivado en su casa de estudios en Antigua Guatemala"[38].

En Guatemala, el café se impone en 1871 como el principal cultivo de exportación, luego de la crisis de la producción y comercialización de la grana y la cochinilla, que habían imperado desde la independencia (1821) y que fueron desplazadas del mercado internacional, principalmente del británico, por los tintes industriales derivados de la añilina[39]. La historia del café en Guatemala, es la del crecimiento económico y el engrandecimiento de un sector sociocultural del país, de su progreso y su poder, de la modernización del Estado; pero también es la historia del despojo de las tierras comunales del pueblo maya en muchos lugares; es la historia del sufrimiento de los *q'eqchi'eb'*, los *mamib'* y los *Popti'*, y prácticamente de todo el pueblo maya de Guatemala, ante la imposición del trabajo forzoso. Este proceso significó, luego de la etapa de conquista y colonización, una nueva ocupación de los espacios territoriales mayas y estableció otras formas de sometimiento de su fuerza laboral. Ya en 1861, Julio Rossignon, dueño de la finca "Las Victorias" en Alta Verapaz, esclarece la lógica del nuevo sujeto social, que sería el hegemónico en el siglo veinte,"entre San Pedro Carchá y Cobán no hay una pulgada de tierra que no se preste a la siembra de café [...] en las laderas no se necesitan tantas limpias como en los bajos, en fin, que la cosecha es más fácil en los puntos inclinados que en las llanuras y que no hay necesidad de podar los árboles. [...] en dicha región se tienen más brazos que en toda la república, baratos y dóciles, que el indio de Alta Verapaz es sobrio, dócil e inteligente. Desde hace tres años emplean allí a mozos de Cobán, Tactic, Carchá y Santa Cruz y que no se hurtan ni un solo lazo. Su jornal lo reciben al fin de semana. Se les paga con medallones y aceptan gustosos"[40]. Luego de la revolución liberal de

[38] Wagner, R. (sf). *Historia del Café en Guatemala. II. Introducción del café en Guatemala*. http://www.villegaseditores.com/loslibros/95896982800/ii.php

[39] http://www.villegaseditores.com/loslibros/95896982800/iii.php

[40] Wagner, R. (sf) *Historia del café en Guatemala. V. Los pioneros. Historia del café en Guatemala*. http://www.villegaseditores.com/loslibros/95896982800/v.php

1871, el aparato de Estado y el conjunto de ordenamientos normativos y constitucionales del país se modifican y acomodan para abrirle camino a la producción en gran escala del café: leyes, decretos, reglamentos, todo es puesto al servicio de un nuevo sujeto social emergente. Formado, eso sí, de alianzas y compromisos entre criollos, extranjeros y ladinos en proceso de enriquecimiento. "[...] el 29 de septiembre de ese año, 1829 – ya los liberales en el poder federal y estatal- el jefe político del departamento de Guatemala propuso al gobierno la creación de un pasaporte para aquellas personas que querían movilizarse dentro del Estado de Guatemala, como mecanismo para recaudar impuestos y evitar la migración de los campesinos a zonas bajo menos control" (Taracena, 2002: 279). Castigar la vagancia, para requerir jornaleros, eran formas de garantizar la mano de obra forzada, lo que se constituyó una prioridad del gobierno. Esta mano de obra era indispensable, tanto en la construcción de caminos y obras de infraestructura que permitieran la movilización del producto, como para las propias labores agrícolas en las fincas. "El 16 de octubre de 1873 se plantéo por primera vez la posibilidad de que la prestación del servicio militar fuese utilizada como un mecanismo para garantizar el suministro de trabajadores a las fincas cafetaleras. Con el deseo de proteger debidamente el ramo de la agricultura, el presidente Justo Rufino Barrios decretó, en esa fecha, que los individuos que vivieran o estuviesen empleados en las fincas y que estuviesen por la edad obligados a estar inscritos en las listas militares del cuerpo a que estaban asignados, debían pasar lista cada fin de semana ante el dueño o administrador de ellas para que cumpliesen su servicio militar trabajando en ellas" (Taracena, 2002:289).

3.2 Las prácticas agrícolas contemporáneas

En la actualidad observamos que ya casi no se fertilizan las parcelas con abonos orgánicos o naturales, como desperdicios, estiércol de animales, cenizas o basura. Estas técnicas se están utilizando solamente en las siembras destinadas al consumo familiar, las que generalmente se encuentran en el solar donde está situada la casa. Sin embargo, en los terrenos en donde se encuentra la parcela de maíz y donde se siembran los productos destinados a la venta, se utiliza el abono químico. Los jóvenes han aprendido que el químico produce mazorcas más grandes y que las hojas inmediatamente se ponen verdosas (I1). Aparece así una brecha entre los tiempos y las prácticas de cultivo para la generación de ingresos y el acopio estratégico de granos para el consumo familiar, frente a las prácticas de pequeña escala que complementan la subsistencia familiar.

En el primero de los casos, si la producción está destinada a la venta, es importante acortar el tiempo entre cada período de cosecha, vender más (aún a bajo precio) y así poder incrementar los ingresos. También, si es para el acopio estratégico de granos para el consumo familiar, es importante acortar el tiempo de las cosechas; de manera que la mano de obra pueda liberarse lo antes posible de estas labores agrícolas y emplearse en otras actividades que les permitan contar con ingresos económicos. En ambos casos no es posible cumplir con los requerimientos del ritual y las ceremonias propiciatorias de la siembra. Así, el carácter sagrado de la reproducción de la vida se enajena de las actividades agrícolas y se rompen los vínculos que sustentan la reproducción de los conocimientos ancestrales mayas. Estos quedan confinados a las actividades de pequeña escala, de cualquier manera importantes, pero ya no estratégicas en la reproducción familiar. Estas actividades de pequeña escala quedan en manos de las mujeres y niños, en tanto los hombres se ven atrapados por las relaciones de mercado, sujetas a coyotes e intermediarios y a otros agentes externos. En estas condiciones ya casi no hay tiempo para pensar y atender al *Ajaw*, porque ya no daría tiempo para producir, comprar y vender los productos que se necesitan; habida cuenta de que las "necesidades" también han cambiado.

Al hablar de conocimientos agrícolas, es necesario hacer referencia a las técnicas y herramientas de trabajo utilizadas, aspectos, en donde aparece "lo maya" complicado e implicado con "lo no maya"; como resultado de las profundas combinaciones e interacciones entre diferentes agentes históricos. En el área *Mam*, para el cultivo de la milpa y otras plantas se utiliza el azadón, la piocha para excavar, el machete para limpiar el monte o cortar pequeñas ramas de árboles, la punta para sembrar las semillas y el mecapal para recoger los productos. Estas son palabras que no tienen traducción al idioma maya *Mam*, aunque por la dinámica de intensos préstamos

lingüísticos existentes entre el español y los diferentes idiomas mayas, se les nombra como "sadón" al azadón, "macht" al machete y "laas" a los lazos (I1). En este sentido, los mecanismos de apropiación y adaptación lingüísticas han resultado ser mecanismos puente, que han permitido incorporar elementos ajenos a la cultura, pero manteniendo como trasfondo la tradición agrícola mesoamericana. Un ejemplo de estas apropiaciones lo encontramos en Santa Bárbara, cuando Jacinto Sales explica que:

> [...] *son dos clases de abonos los que se le da a la milpa, se le da dos abonadas y dos limpiadas. Yo le enseño a mis hijos que en los lugares empinados no se siembra ni donde hay mucha piedra, sólo en lugares planos, no muy empinados. Ahora, con las nuevas técnicas que la pastoral social ha enseñado a algunas personas, hacen barreras vivas y barreras muertas para poder trabajar bien y para que den buena cosecha, pero eso sí, antes la tierra producía un poco más que en la actualidad* (I2).

Hoy en día, el pueblo maya se enfrenta a importantes cambios en sus prácticas agrícolas, resultado de la introducción de nuevas técnicas e insumos, que han calado profundamente. En San Juan Atitán, las técnicas agrícolas para la siembra de la milpa han cambiado y hoy en día son pocos los que la calzan (*chenoj* en *Kaqchikel*, *taje'n* en *K'iche'*)[41]. Ahora el tiempo que conlleva el "calzamiento" debe ser utilizado para realizar otras actividades económicas, porque los *qe'manm* de Atitán se ocupan también en actividades comerciales afuera del municipio o atienden pequeños negocios allí mismo. Por eso utilizan herbicidas que evitan el crecimiento de malezas y así se ahorran el tiempo y el trabajo de hacerlo de acuerdo al método tradicional. Esto es más rápido pero peligroso, porque un mal cálculo en la cantidad de veneno que debe regarse, hace que éste llegue a la raíz de la milpa y la milpa puede secarse y morir; muriendo junto a ella las demás plantas que se han sembrado a su lado, como la matita del frijol (D1).

La generación de los padres de familia y los jóvenes adultos son quienes se han convertido en los principales agentes de una agricultura orientada al mercado. Y quienes usan nuevas técnicas agrícolas, rompiendo el proceso de transmisión de conocimientos ancestrales para la siembra de los productos estratégicos en la reproducción maya. Forzados por las circunstancias, utilizan cada vez menos los saberes acumulados en el proceso civilizatorio maya mesoamericano y se insertan, cada vez más en la dinámica agrícola impuesta por las lógicas de mercado capitalistas. Francisco Che, *Q'eqchi'* de Chisec, ilustra este punto:

> *Empezamos a comprar el fertilizante y así acostumbramos la tierra. Antes salían muchas hierbas y hongos para comer o vender. Pero ahora son pocos los terrenos en donde se encuentran, sólo nacen en donde todavía no usan abono químico* (DM5).

En San José Poaquil, las personas trabajan hoy en día en una agricultura destinada a la comercialización y a la exportación de granos y hortalizas no tradicionales, como la frambuesa, el melocotón, el repollo, los calabacines, los ejotes y la mora silvestre. Beto explica que:

> [...] *con el abono orgánico no te duele la cabeza, no te duele el estómago, no conocíamos de esa clase de dolores. Pero ahora con el abono químico, hay muchas clases de reacciones. Por ejemplo, conozco a un niño de diez años que le empezaron a doler los dientes y lo operaron. Esas son las enfermedades y los dolores que trae esto, pero ahora todas las siembras tienen químicos, por eso nuestros terrenos ya no tienen fuerza. Ahora nos estamos acostumbrando a la pereza, por eso ya no elaboramos nuestras trojas. Antes en las trojas almacenábamos nuestro maíz y no le poníamos pastillas para evitar los ratones y la polilla, sino que le poníamos ruda para alejarlos de nuestras trojas. Es que la ruda tiene un olor tremendo, sólo eso echábamos y ya está, no salían palomillas. Pero ahora creemos que el silo es más práctico, y hacer eso es pecado porque en el silo el maíz está encerrado y allí es muy frío. ¿Ahora quién baila y hace fiesta cuando llega la cosecha a tu casa? Nadie, ahora los señores ya no tienen troja, unos guardan el maíz en el silo y otros en toneles, el maíz descansa cuando se guarda en la troja, pero cuando lo guardan en el silo se desgrana con los golpes. Así como aquí en el caserío Centro, ya no hay una familia que tenga una troja, ya no la usan y lo que pasa es que ahora aquí ya no abunda el maíz y lo tenemos que ir a comprar* (E3-Humberto).

[41] Después de la primera limpia, ésta se "calza", lo que significa hacerle una pequeña base de tierra y maleza alrededor del tallo. Esto, al mismo tiempo que le brinda soporte al tallo creciente, lo provee de abono natural, porque en ese montículo están revueltas con tierra, las malezas arrancadas en la primera limpia.

Por su ubicación geoestratégica, la región y la población *Kaqchikel* están bajo el impacto directo de las políticas y de los agentes de la modernización del país; lo que está generando, entre otras cosas, el abandono de las prácticas mayas que conectan la espiritualidad y la producción agrícola tradicional. La tierra está dejando de considerarse una madre y un bien sagrado, en un extenso territorio donde se está masificando el uso de semillas transgénicas y sumándose nuevas parcelas al cultivo de productos no tradicionales. Estas dinámicas operan en la coyuntura histórica que enfrentan los *kaqchikela'* contemporáneos, en municipios como San José Poaquil y San Juan Comalapa; en el centro de una región que se está insertando con dificultades en la lógica capitalista impulsada por el TLC RD-CAUSA (Tratado de Libre Comercio entre República Dominicana, Centro América y Estados Unidos)[42]. En esta región ya se manifiestan los efectos de su inserción en el esquema económico capitalista y neoliberal. Son visibles el individualismo y la monetarización en las relaciones sociales de la vida cotidiana, por ejemplo, en una familia de comerciantes y exportadores de arveja china de San Juan Comalapa. Ellos no podían cooperar de ninguna manera con la investigadora *Kaqchikel* Magdalena Ajú, porque:

> [...] *no podemos estar pendiente de alguien para hacer nuestros oficios, no tenemos tiempo* [...] *porque eso de andar con alguien más nos atrasa el ritmo de vida que llevamos todos los días, tal vez no aguantaría llevar el ritmo de nuestro trabajo* (DI4).

Estas personas en verdad estaban muy ocupadas, lo que contrasta con el ánimo de los abuelos *k'iche'ab'*, como doña Ixsastal, una *Ajq'ij* de Chichicastenango, quien comparte amplia y profundamente sus conocimientos, porque entre personas ella piensa que, "se debe conversar con amistad y respeto, ya que el cariño significa bastante" (E7-Ixsastal). Este es un ejemplo nada más, pero hay mucha más evidencia de cómo las presiones, el ritmo de vida y las exigencias de la modernidad, dan forma a las nuevas formas de relación entre mayas.

3.3 Fuentes de trabajo

En *Mam* lo relacionado con la economía y el trabajo agrícola se le llama *Qe Aq'untl b'ix b'inchb'ilte*. En San Juan Atitán, prácticamente todos los hombres son agricultores y la mayoría de mujeres son tejedoras, aunque tanto hombres como mujeres se dedican también a otras actividades. Entre ellas la crianza de animales de corral, la elaboración de artesanías, la albañilería y la carpintería. Los *qe'mam* atitecos comercian en toda la región y se movilizan frecuentemente a la cabecera departamental de Huhuetenango. Los morrales y sombreros de Atitán son muy reconocidos en la región por su calidad y los motivos artísticos inscritos en ellos, es significativo que en su mayoría sean hombres quienes los tejen. El Estado es una fuente de trabajo limitada en Atitán, funciona allí el Sistema Integral de Atención a la Salud del Ministerio de Salud (SIAS), que emplea algunas comadronas y promotores de salud. El Ministerio de Educación también contrata maestros para la escuela oficial, que está en el Programa de Educación Bilingüe Intercultural, del Viceministerio de Educación. Prácticamente todos los niños colaboran en las tareas agrícolas y domésticas y también es común ver a niños en edad escolar, los días jueves, que es el día de plaza mayor, lustrando los zapatos de las personas (M1). Como fuente de empleo, la actividad de los curanderos, *Aj Q'ij* y *Aj Chman*, es limitada, y es significativo que estos especialistas en conocimientos mayas sean quienes están más pobres en toda la comunidad. Esta situación también se observa en las áreas *k'iche'ab'*, *kaqchikela'* y *q'eqchi'eb'*. En estas zonas, los *Aj Chman* de conocimientos más sólidos y profundos son reconocidos socialmente, ellos siempre están ocupados y se mueven por todas las aldeas, caseríos y parajes del municipio, incluso son llamados para atender personas fuera del departamento. Pero no cobran, porque en general piensan que el "don", que les dio como regalo su *Tiiwil-nawales*, no lo pueden vender y, por el contrario, lo deben ofrecer a los demás. No obstante, las personas

[42] Claudia Dary (2006: 3, 4) afirma que, "en los últimos 30 años y principalmente luego del terremoto de 1976, y como una sugerencia de los organismos financieros y de cooperación internacional, tales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional que recomendaban sacar a Guatemala de la pobreza, ocurre una diversificación de la actividad agrícola y manufacturera cuyos productos se destinan al mercado exterior. La producción local no se limita entonces al ámbito regional o nacional sino que trasciende fronteras y responde a exigencias y estándares de calidad internacionales. Por supuesto que ya estaban los productos agrícolas tradicionales (café, algodón, azúcar y banano por mencionar sólo algunos) pero en los 70s, no sólo se introdujeron nuevos productos y dinámicas comerciales, sino además un nuevo modelo agrícola (subarrendamiento), conocimientos técnicos y formas de organización. Lo interesante es que esto ocurre en el seno mismo de la comunidades indígenas del Altiplano Central de Guatemala."

atendidas siempre les dan algo, pero en general ellos no viven sólo de ese trabajo, porque también son agricultores (M1).

3.4 Otras actividades productivas

El abuelo Ktintz, es de las pocas personas de su comunidad que sabe la técnica para sacar fibra del maguey y hacer lazos, pitas redes o sogas, para ello:

> [...] *se excavaban agujeros algo grandes en la tierra como hornos y se echaban piedras, luego leña suficiente para poner las piedras al rojo vivo, y se echaban más piedras, luego el maguey, y finalmente echaba tierra y lo dejaba enterrado por una noche, al día siguiente sacaba los manojos de maguey que había depositado y lo llevaba a raspar todo los deshecho al río o arroyo, allí lavaba la fibra y quedaban unos hilos muy blancos* (E1-Jacinto).

Estos conocimientos han dejado de ponerse en práctica ante el uso de fibras sintéticas, también la papa originaria de Huhuetenango ha cedido espacio frente al cultivo de la papa mejorada y ahora se trabajan hortalizas con nuevas técnicas. No obstante, que algunos aspectos de la modernización son positivos, otros, como el uso de fertilizantes, insecticidas y herbicidas, son negativos. Al comenzar a usarlos los campesinos vieron una mejoría rápida, pero con el tiempo se incrementaron los costos de producción, se endeudaron y se hicieron dependientes de esos productos. Finalmente, los agroquímicos produjeron degradación severa y empobrecimiento de la tierra.

Santa Bárbara Huhuetenango es uno de los municipios más pobres de Guatemala, su suelo no es apto para la agricultura y sus pobladores tienen muy limitado acceso al agua.

Aún con esas dificultades se siembra maíz y frijol para consumo familiar, y café, durazno, limón y limas para vender en los mercados regionales. En su mayoría, las mujeres están dedicadas a labores domésticas y los niños se encargan del pastoreo de ganado, ayudando en todas las labores agrícolas de la familia (M2). Alrededor del uso de agroquímicos existe un conflicto silencioso en este municipio, porque los comunitarios argumentan el abandono en el que están por parte del gobierno, reclamando que lo único que éste les da es abono químico para las siembras; sin embargo desconfían del efecto en su tierra. Preferirían que los capacitaran en el uso de abonos orgánicos y que se discutiera con ellos sobre otras opciones para el desarrollo. No obstante, la pobreza en que viven, los *qe'mam* de Santa Bárbara tienen certeza de que en su territorio hay importantes yacimientos minerales. Refieren que bajo la iglesia católica y en la aldea *Chi'q'ol* hay "minas" y que recurrentemente llegan personas extranjeras con la intención de negociar su explotación. A cambio les han ofrecido la construcción de una nueva y moderna iglesia en otro sitio, pero con la condición de que les vendan el terreno donde está la actual.

En *Chuvila* (Chichicastenango) se están aplicando nuevas técnicas agrícolas en la producción de manzanas, ciruelas y hortalizas, cultivos en los que se están usando agroquímicos, fertilizantes, semillas mejoradas y plaguicidas. Y según los comunitarios, esto ha mejorado la producción en el área y ahora son muy pocas las familias que aún utilizan el fertilizante natural, que aprovecha el estiércol de animales de labor y domésticos, así como la rotación de cosechas para mantener la fertilidad del suelo. En este aspecto se observa un avance desigual en el empleo de agroquímicos, ya que mientras en algunos sitios ya hay efectos dañinos, en otros lugares los agricultores aún consideran sus ventajas.

En *Ilokab'*, las personas complementan sus ingresos con la venta de productos de los huertos familiares. En estos huertos se encuentran árboles de naranja, limón, níspero, zapote, y flores (D8). Pero la disposición de la tierra es escasa para cada persona y sus parcelas entran en la categoría de minifundios[43], aún más, estos minifundios tienden a pulverizarse en razón de que los padres los están heredando entre un número promedio de 5 a 7 hijos. El uso intensivo de las pequeñas parcelas, sin

[43] "108, 889 km cuadrados es la superficie de Guatemala, alrededor del 43% de la población vive en el altiplano central y occidental, áreas caracterizadas por el predominio del minifundio, alto analfabetismo, fuerte disminución de la superficie boscosa en razón del avance de la frontera agrícola y uso tradicional de la energía en la cocción de alimentos en casi la totalidad de los hogares. De la población total del país 60.7% vive en áreas rurales". (Depósito de documentos de la FAO. Análisis de la contribución forestal a la producción de energía en América. http://www.fao.org/docrep/X5332s04.htm).

posibilidades de rotar cultivos y fertilizarlas adecuadamente, está contribuyendo a su degradación y al empobrecimiento de las cosechas. En esas condiciones los *k'iche'ab'* deben endeudarse para producir o para iniciar cualquier otra actividad de mejoramiento de sus vidas, como construir o emprender un negocio, ésta es una de las razones por la que los jóvenes están migrando (D8). La pulverización de las parcelas aumenta la presión económica sobre las familias, pero también contribuye a desintegrar el tejido de significados que vincula a la persona con la tierra, que es madre-padre y espacio para la reproducción de la simiente familiar. Sin embargo, es posible entender la decisión de irse a buscar el sustento a otro país, cuando en el propio no se tiene tierra ni oportunidades para hacerla producir, o bien un trabajo con remuneración digna.

La cabecera municipal de Chisec está aproximadamente a veinte kilómetros de la carretera transversal del norte, "esta es una carretera que fue diseñada para facilitar la extracción y el transporte de petróleo. Socialmente tiene característica de ser zona de frontera agrícola y de colonización reciente. A este lugar no solo q'eqchi'es han migrado, sino también otros grupos indígenas como los pokomchi'es, kiche'es, y achi'es, pero en mucho menor número que los q'eqchi'es" (García, 2005:292). Chisec es un área donde también se han instalado grandes terratenientes y finqueros, especialmente en la aldea de *Raxruha'*, estableciéndose una división en las actividades económicas, donde, por lo general, las comunidades indígenas siembran maíz y los finqueros se dedican a la ganadería[43] (M5). Allí se dan dos cosechas de maíz al año y en diferentes cantidades los *q'eqchi'eb'* también cultivan frijol, chile, achiote y cardamomo; también hay piña, camote, yame, yuca, zapote. "Pocas familias poseen ganado. La gente en estas comunidades también trabaja en fincas a cambio de un pago asalariado. El trabajo consiste en cortar las hierbas que no se come el ganado en un área de 10 a 15 manzanas. Según los cálculos de ellos, resultan ganando como 1,500 quetzales en 3 ó 4 semanas. Este trabajo tiene su temporalidad específica ya que se realiza en la época cuando el maíz no necesita tanto cuidado, aproximadamente en agosto, septiembre, enero y febrero. Este es el único trabajo asalariado que se ha registrado en el área" (García, 2005: 296, 297). Ahora, la necesidad de invertir más trabajo en el maíz tiene que ver con la degradación de la tierra, el uso de agroquímicos y la presencia de plagas. En esa región quedó atrás el tiempo en que los agricultores pensaban que los químicos eran beneficiosos, pero de cualquier manera su uso creó una dependencia muy fuerte de esos productos agroquímicos que han contribuido a que desaparezcan otras hierbas, plantas y hongos, que les servían para el consumo y para complementar el ingreso familiar. En la cabecera de Chisec, los *q'eqchi'eb'* que no se dedican al comercio a tiempo completo, siguen teniendo animales de traspatio, como gallinas, chuntos (chompipes o pavos), cerdos y patos.

En Alta Verapaz hay una importante presencia de organismos e instituciones internacionales que están interviniendo en programas de asistencia directa y en planificación estratégica para el "desarrollo"[45]. Un ejemplo de ello es la presencia de técnicos del Cuerpo de Paz de los Estados Unidos en las comunidades *q'eqchi'eb'*; recientemente ellos efectuaron estudios sobre el uso actual de las tierras y bosques de 15 comunidades. Con la información sistematizada, pretenden declarar áreas de protección comunitaria para el desarrollo de corredores biológicos. Este proyecto tiene una extensión de 200 kilómetros cuadrados de reserva forestal, en el área que de Chisec se orienta hacia el parque nacional

[44] "[...] los líderes de Chisec descalifican a Raxruha', por ser concebido como un pueblo finquero, ladino, y violento. En Chisec se observan pocos finqueros y la mayoría de los habitantes del pueblo trabajan en sus parcelas que quedan cerca. [...] prevalecen diferencias económicas también. Usualmente, los ladinos son los terratenientes, quienes contratan cuadrillas de gente q'eqchi' para limpiar potreros o para sembrar pasto. Es allí donde el pequeño agricultor se convierte en jornalero y aunque posea su propia tierra, está sujeto a la relación laboral del finquero-jornalero. La discriminación del ladino hacia el q'eqchi' es imperante en estas relaciones [...] Es común que los ladinos; tanto en Chisec como Raxruha' se dirijan a los q'eqchi'es como "kawchincitos", que en una interpretación en español serían como "los inditos". Los ladinos para referirse despectivamente a alguien q'eqchi', y para diferenciarse de él o ella, le nombran "kawachin" al hombre q'eqchi' o "kanachin" a la mujer q'eqchi'. Estos dos términos son tomados del idioma q'eqchi', que significan "señor" y "señora" respectivamente. [...] los q'eqchi'es utilizan ciertos vocablos específicos para referirse a los ladinos. La palabra "kaxlan" significa gallina en q'eqchi', pero también se utiliza ese término para referirse a una persona ladina, a alguien que no pertenece a la etnia q'eqchi'" (García, 2005:294).

[45] Información sobre la participación de agentes externos está disponible en las páginas de Internet del Gobierno de Guatemala, de los organismos multilaterales y de las agencias de cooperación con presencia en el país. La dirección que insertamos es útil para una visión general de esta participación externa: http://www.gestiopolis1.com/recursos7/Docs/ger/medio-ambiente-y-manejo-de-recursos-naturales.htm

Lachuá. Pero, en el ámbito de la vida cotidiana, los *q'eqchi'eb'* no tienen información clara y específica acerca de los mecanismos de participación y consulta con las comunidades, de las fuentes de financiamiento, los intereses de los agentes internacionales involucrados, de la participación gubernamental y privada, los objetivos a largo plazo, y tampoco acerca de las formas en que se están tomando las decisiones en el marco de estos proyectos, que son estratégicos para ellos, pero también para la nación.

3.5 Acceso a nuevas tecnologías y construcción de identidad

De acuerdo a lo observado y dialogado con las personas, podemos decir que en las zonas rurales mayas ya no hay lugares incomunicados ni aislados de las dinámicas económicas y socioculturales que vive el país. Esto hay que entenderlo con flexibilidad, porque hay diferencias importantes entre uno u otro lugar, pero sostenemos que prácticamente todos los grupos y personas viven su realidad cotidiana, inmersos en tejidos de relaciones que los vinculan entre sí, económica, política y culturalmente. Las comunidades indígenas, monoculturales, aisladas geográficamente, en estado prístino, con identidades inmutables y reproductoras de un orden tradicional (en el tenor de las comunidades estudiadas por el "Seminario de Integración Social de Guatemala") no existen más. El desarrollo de los sistemas de comunicación, en sus diferentes formas, tiene ya una incidencia decisiva en este tejido social interconectado. Carreteras, redes de telefonía fija y móvil, sistemas satelitales de comunicación, correo electrónico e Internet, son las vías a través de las cuales se están moviendo las personas y sus conocimientos, tanto al interior como al exterior del país. El uso de estos sistemas ha requerido que las personas aprendan nuevas tecnologías, al menos para ser competentes en su manejo y así sean buenos usuarios y consumidores. Y esto va desde el chofer del *pickup* que transporta a las personas de una aldea a la cabecera municipal, hasta los ancianos y niños que deben usar un teléfono móvil (celular) para comunicarse con el familiar que puede estar en los Estados Unidos, en la capital, en la cabecera departamental o en el mismo municipio.

La estadía prolongada en espacios urbanos, la movilización necesaria por el trabajo, la asistencia a escuelas, las actividades comerciales, etc. Todas estas son actividades en las cuales las personas conocen y aprenden el uso de los medios y sistemas de comunicación, que al ser parte de nuevos procesos de socialización, impactan en la configuración identitaria de los actores[46]. Estas prácticas generan, a su vez, diferencias entre quienes saben más y quienes, menos. En Chisec, una de las personas que no tiene acceso a esos medios expresa que "aquel o aquella persona que sale de su comunidad, regresa con celular y se cree que sabe más, y hace como que no nos conoce, ya no habla y se le olvidó el *Q'eqchi'*". Otro más se refiere a los funcionarios municipales, "los que trabajan aquí ya no les importa la gente aunque estén muriendo porque pasan el día platicando en sus celulares con sus amigos. Eso hace perder la confianza porque a veces nos llaman en reuniones y hacen lo mismo. Ya no se dan cuenta si hay personas a sus alrededores, pero cuando tienen necesidades llegan a hablar hasta con el mudo". Ixmukane explica que "las personas que no saben leer y escribir se sienten inferiores y rechazadas por el avance de las tecnologías. Pero los que sí, se adaptan a su uso, ahora primero compran el celular, la televisión y la computadora, aunque luego no les alcance para completar el gasto de su canasta básica de alimentos". La posesión y competencia en el uso de estas tecnologías se convierte en una marca de estatus, incluso hay personas que no tienen habilitada la comunicación, pero muestran ostentosamente un teléfono celular, sin señal. Esto es importante en las comunidades, porque el objeto y su uso simbolizan el poder del que dispone la persona. Y ahora, estos nuevos símbolos tienen que ver con la forma, "en que las personas buscan padrino de bautizo o de boda, se fijan en lo que creen es su poder económico y lo que

[46] Acerca de la experiencia en otro pueblo maya, los *Chorti'*, Julián López García (2004) refiere en su artículo: "[...] es muy posible escuchar a un joven indígena o ladino pobre que regresa del servicio militar criticando la experiencia desagradable y denigrante en muchos casos y hacerlo vestido con la camiseta de la Zona Militar donde pasó esta calamidad. Y también regresan y pasean con ese otro traje de fiesta, que en buena medida es genuino, de muchos campesinos guatemaltecos y mesoamericanos: pantalón vaquero de pitillo, camisa superajustada, botas con punta decoradas y sombrero mexicano. Muchos de los que llegan vistiendo así, en el fondo están avisando de las cosas nuevas que traen, entre ellas, con frecuencia, una grabadora que va amenizando el alto volumen los caminos del retorno con rancheras mexicanas."

valoran no es lo que realmente sabe la persona. Incluso se olvidan de aquellos que son buenos líderes porque estos apenas cubren las necesidades básicas de su familia" (DI5).

En *Chik'ajb'om* (Cahabón) se produce para agroexportación cardamomo y café; también se cultivan los productos tradicionales para el consumo familiar, que son maíz, frijol, chile, cacao, achiote, yuca o quequexte (malanga). La cabecera de este municipio cambia totalmente los días de mercado cuando hay cosecha de cardamomo y uno de sus vecinos dice, "que allí se nota la influencia de Cahabón en cuanto a la producción nacional" (DM1). K'ak explica que:

> [...]*algunas personas o familias se están dedicando a pequeñas granjas de gallinas ponedoras y de engorde, así como a la creación de granjas piscícolas. Esto porque en el municipio hay poca circulación de dinero y los únicos que disponen de 'efectivo' son los que trabajan con el Estado, también los intermediarios y compradores de los productos agrícolas, como el achiote, el cacao y el chile. En Cahabón la mayoría de las personas se dedican principalmente a la siembra de maíz y frijol, lo que siguen realizando en la misma forma en que lo hacían sus ancestros, no obstante algunas personas se han animado a usar el abono químico y semillas mejoradas y están tratando de usar el granoxone; todavía son pocas familias que lo hacen y quizás la razón es el precio del abono químico, algunos dicen que estos son caros* (M6).

Los que tienen más de una manzana de terreno son los que siembran cardamomo, achiote o cacao y lo hacen con la intención de venderlos y así obtener ingresos. En la región se conocen bien los tiempos de siembra del maíz y del frijol (M6). Los que se dedican a la agricultura son en su mayoría hombres. Las mujeres, en ocasiones, ayudan pero no en todas las tareas, cuando llega la siembra la mujer se dedica a la cocina y es el hombre el que sale a sembrar. Esta división de tareas funciona igual en la casa, los niños están con el papá y las niñas con la mamá (M6). También en Cahabón resalta el inicio tardío en el uso de agroquímicos, ha diferencia de otras regiones donde estos, incluso, ya están siendo cuestionados por el daño que causan. Otro aspecto importante que resalta en este municipio, es que la mayor parte de terrenos no tienen escritura legal (DM6). En *Chik'ajb'om* existe interés en estudiar y los jóvenes ven en eso la esperanza de una vida mejor. Sin embargo, según la Oficina Municipal de Planificación de Santa María Cahabón[47], "el déficit más alto en cobertura escolar se encuentra concentrado en el área Norte, comprendida por las regiones de: Chipur, Yaxtunjá y Secacao con el 95%, principalmente por la inaccesibilidad del área que no permite la construcción de establecimientos educativos ni presencia de personal docente." Pero es más preocupante la visión oficial acerca de las características socioculturales de la región, lo que se evidencia al considerar, que: "el principal problema que se enfrenta en el municipio es el alto grado de monolingüismo *Q'eqchi'*, lo que conlleva que la castellanización de la educación dé cómo resultado índices muy elevados de deserción. A la par se encuentra la baja capacidad de cobertura de la educación formal."

En el caserío El Centro de *Poaqil* (Poaquil), el promedio de tierra que posee un pequeño propietario es aproximadamente de 6 cuerdas, de las cuales, en general, la mitad están cultivadas y en el resto hay bosque. En las parcelas se cultiva únicamente maíz y frijol, también un poco de café para el autoconsumo; al mismo tiempo pueden tenerse algunos árboles de jocote, aguacatales y unas pocas matas de banano. (DI3) Don Beto, *Kaqchikel* de El Centro, cuenta que:

> [...] *antiguamente todas estas tierras eran de un solo propietario, de un ladino de Escuintla, que posteriormente les cedió las propiedades a las familias de la región ya que eran sus antiguos trabajadores* (DI3).

En este lugar se vivió el proceso analizado por Claudia Dary, que trata sobre, "la recuperación de tierras por parte de los kaqchikeles quienes las compran de los vecinos ladinos para ampliar las áreas productivas. Esto está asociado al hecho de que los ladinos están perdiendo algunos espacios de poder político frente a los indígenas (Dary, 2006: 8). El papá de don Beto ya heredó a todos sus hijos, pero mantiene la propiedad de un pedazo de tierra, porque esto servirá para su *muqb'äl* (pago del funeral cuando muera) (DI3). Como la mayoría de sus contemporáneos, don Beto, en su juventud fue jornalero

[47] http://www.inforpressca.com//santamariacahabon/educación.php

de las fincas y de los grandes latifundios, a sus 20 años de edad se empleó en las cosechas de algodón en las temporadas de noviembre y diciembre, por ello viajó varias veces al departamento de Escuintla en la costa sur guatemalteca. Es así que sus conocimientos y experiencias incluyen todo lo vivido en esa época (1975-1985), desde las técnicas del corte de algodón, los malos tratos y la discriminación, hasta la intoxicación por los venenos que fumigaba la avioneta y las enfermedades sufridas por la pésima alimentación con la que debía sustentar más de diez horas de trabajo diarias (DI3).

En *Chivot* (San Juan Comalapa), se cultivan distintos productos, entre ellos: milpa, frijol negro, frijol blanco, piligüe, habas, güicoy, arveja, chilacayote, fresa, mora, frambuesa, suchini, durazno, matazano, anona, güisquil y flores diversas. Estos son los cultivos de la gente, y cuando se cosecha bastante, llevan los productos al mercado para vender una parte, de esa manera se ayudan un poco para solucionar los problemas económicos que cada uno pasa en su casa (M4). En Comalapa, la posibilidad de cosechar tiene que ver con los sistemas y tecnologías que han implementado en la zona, una de ellas es el sistema de riego y también los sistemas de pozos, que funcionan con bombas sumergibles (M4).

Las tierras son heredadas de padre a hijos e hijas y es común que algunos pequeños pedazos, propiedad de las mujeres, estén dispersos en el territorio. Así es el caso de Angelina, que cuida los surcos donde tienen sembradas manzanas, porque el papá dejó a cada uno de los hermanos el cuidado de dos surcos; luego de atender eso y realizar todas las tareas domésticas, ella puede ir a traer un poco de punta de güisquil, porque tiene media cuerda de terreno sembrado sólo de güisquil (DI4). Doña Susana, otra mujer *Kaqchikel*, también cuenta que "fue heredada por su padre, lo que él hizo cuando estaba muy sano. Lo repartió a sus hijos y siempre le dejó más a los hombres que a las mujeres, a su esposa también le dejó un poco de tierra, por cualquier problema que hubiera con los hijos" (DI4). Ahora, en San Juan Comalapa ya no hay terrenos comunitarios, todo se siembra en la propiedad individual de las personas. Algunas, para sembrar su milpa, tienen que arrendar en lugares muy distantes. En la aldea donde viven estas dos mujeres *kaqchiquela'*, se observa lo que trata Edgar Esquit en su estudio sobre la identidad y el cambio social en Comalapa: "Las diferencias entre lo urbano y lo rural también pueden llegar a ser importantes en el imaginario y las formas de vida material de los comalapenses. Para muchos de ellos, de los que viven en la cabecera municipal, por ejemplo, existe la idea de que los aldeanos (*aj pujuyu'*) es gente de menor categoría por su pobreza e *ignorancia*. Esto puede ser una construcción histórica, pero sus características actuales han sido fundamentadas, principalmente en el siglo XX, a partir de las ideas sobre lo moderno, a su vez, definido desde ciertos usos y prácticas locales, a partir de la ideología liberal y debido a la profesionalización que han logrado muchos habitantes. Al contrario, la gente que vive en las aldeas también puede fomentar ideas sobre los del *pueblo* como personas con mayores conocimientos, otras formas de vestir, vivir y relacionarse, pero también como la gente con más dinero y orgullo" (Esquit, 2005: 65, 66).

Entendemos, pues, que el desarrollo de los conocimientos mayas está estrechamente relacionado con su implementación en modelos de producción y economía. Porque, como en el caso de Domingo Cor, él los implementa en la atención de su siembra, que es también un verdadero jardín botánico. Son conocimientos que se actualizan, usándolos.

3.6 El agua

Don Tomás, miembro de la cofradía de San Sebastián, en Chichicastenango, cuenta que:

> [...] *cuando era niño no teníamos agua en la casa, íbamos a traer agua al río, nos levantábamos a las cuatro de la mañana para ir a traer agua, a esa hora encendíamos ocote y nos íbamos al río. Nos traíamos el agua en botellas, esto recuerdo yo de cuando era niño* (E7-Tomás).

Tener agua potable en las casas es un hito en la historia familiar, en San Antonio Ilotenango, Domingo Cor, recuerda:

> [...] *hace algunos años aquí, en San Antonio, no había agua potable en las casas, todos teníamos que ir a los ríos a lavar ropa y a traer agua para tomar. Las personas que no querían ir a los ríos hacían sus pozos y toda el agua que corría en los caminos o llanos los llenaban. Ahora todavía existen los pozos, pero sin agua. El agua se acabó. Antes los pozos se mantenían llenos en tiempos de invierno, y en verano disminuía la cantidad de agua, pero*

no se acababa como ahora. El Alcalde nos dijo que los pozos se llenaron de tierra y que por eso no cabe más agua, pero yo pienso que no es eso, sino que se nos acabó el agua. La laguna de La Garza es otro sitio de agua importante en Ilokab', es pequeña pero aún pescan los pobladores allí; el crecimiento del pueblo la ha venido rodeando y ha estado en peligro de secarse, pero ahora los habitantes tratan de mantenerla en buenas condiciones y las versiones "oficiales" dicen que ya no desembocan en ella los desagües del pueblo (DM8).

Pero Pos Sacalxot se sintió triste porque:

[...] es muy notoria la basura que se observa en la Laguna de las Garzas, se ve plástico, nylon y botellas que flotan o permanecen en el fondo. Y aunque las autoridades dicen que esto no es así, puedo ver que algunos desagües van a dar a la laguna (DI8).

De Santa Bárbara, Ixky'echoj Pi'x Ka'mj relata que:

[...] aquí las personas no tienen mucho agua, a los tres días llega a las casas y las mujeres deben tratar de agarrar suficiente agua en un recipiente para que les dure otros tres días, cuando llega otra vez (DM2).

En Chisec la población tiene difícil acceso al agua, llega cada tres días, ha Ixmukane le preocupa agarrar agua dentro de un tonel ya que la usan para el baño, lavar y cocinar. Rosa nos confirma que:

[...] en Chisec siempre hemos carecido de agua, por eso mismo, antes no había mucha gente ladina, ya que ellos nos decían que somos sucios (I5).

En San Juan Atitán, el agua entubada llega ahora a las casas de la cabecera municipal, aunque no a todos los barrios y colonias. En los cantones, aldeas, caseríos y parajes, el agua sigue acarreándose en tinajas grandes y pequeñas. Antes, únicamente se utilizaban tinajas de barro, ahora son más comunes las tinajas de plástico. Don José, quien ahora tiene en su casa un chorro, que conecta con un arroyo que fluye de la alta montaña, recuerda:

[...] todo esto lo vi de niño y más tarde lo hice propiamente, recuerdo que me ponían a acarrear agua en tinajas de barro, en los "pojob'" u ojos de agua que salen en la pared de los barrancos, porque no había chorros ni agua potable en ese tiempo [...] (E1-José).

La relación con el agua puede plantearse como *Tilb'iladel a' ix ti' ntq'uma' qxol aja awoqo'*, que en idioma *Mam* habla del "sentido del agua entre *nosotros* los mayas". Hemos entendido que la relación con todas las cosas y entidades del mundo es sagrada en el pensamiento y en las prácticas sociales mayas, y que esto es uno de los aspectos que caracteriza lo 'específicamente maya'. Con el agua también es así. Para los mayas el agua es la bebida estrella, en *Mam* se le dice *qk'a'che'w*. El agua son ojos, cara, brazos, rocío de la tierra y lágrimas que surgen del interior de la madre tierra. Los nacimientos de agua también son los ojos que atestiguan el grupo del linaje al que se pertenece, y eso se celebra cuando termina el ciclo de los veinte días, esto es, la celebración del nacimiento o *xoch*. En *Mam*, ese ciclo se llama *Winaq* o *Winqo* y es el primer ciclo de fortalecimiento del ser humano. Jaqolb'e explica que, "sembrar nuestro cogollo de pino con nuestras flores en los nacimientos de agua significa que somos agua y somos tierra y florecemos, esa es nuestra identidad agua como mayas y allí empieza el conocimiento sobre los hijos del agua, es decir, de toda vida que surge dentro del agua." Los abuelos y las abuelas compartían el agua y decían, "hay que sacarle al pozo un brazo, *jun tq'ab' a'* para que las otras familias tengan su agua", y si no se podía, todos iban a sacar agua y lavaban la ropa en el mismo pozo o en el mismo río." El agua aparece entonces como un ser vivo[48], que tiene identidad y que es también un alimento; como un factor importante para el estado emocional de las personas, pero especialmente para los jóvenes. Para los mayas, el agua de lluvia es la bebida de la madre tierra y de los cultivos, es un recurso natural vivo y un recurso simbólico para entender la propia vida. Según el abuelo *Mam*, don José, "las personas nos alimentamos como los arroyos". Él, que comienza a conocer el mundo *Mam* a los seis años, dice que fue creciendo y alimentándose de los arroyos que bajan de las montañas y se hizo hombre cuando todos los ríos se juntaron en su camino (E1-José).

San Juan Atitán, asentado al pie de cuatro cerros guardianes, celosos de su *ta'lajil* (generaciones), y recordado por el cronista español Francisco Antonio Fuentes y Guzmán en su "Recordación Florida" como lúgubre y frío, es un territorio que no posee lagunas, pero que tiene varios nacimientos de agua que se unen para

[48] "Como todas las cosas son consideradas como teniendo vida por una fuerza sobrenatural; que les es propia, y como esa fuerza tiene leyes propias que tienen que ser obedecidas para evitar el castigo, es necesario tomar en cuenta algunas prescripciones [...]". (Cabarrús, 1998: 59).

hacer dos grandes ríos: el río San Juan, ubicado al pie del cerro *Tuj' Ma'tx* y el río Ocho, ubicado al pie del cerro *Tuj' Ptxon*, pasando por Santiago Chimaltenango, Todos Santos Cuchumatanes y San Pedro Necta, Huehuetenango (M1). Estos nacimientos de agua representan la fuente de vida de los hijos, pues cuando un recién nacido cumple los veinte días o *winaq*, los *Aj Chman* "siembran" al niño o niña en un *xoch* (ojo de agua), al pie del cerro que le corresponde según su linaje. La ceremonia de "siembra del niño o de la niña" consiste en que un *Aj Chman* o "abuelo quemador" entierra una piedra en un nacimiento de agua, como símbolo de entrega del niño al *Kajwil* (nuestro dueño) y al dueño del *Tajwalal*, para que acompañen al nuevo ser durante toda su vida. Esta ceremonia recibe el nombre de *Ma'b'yan* (ya se le puso nombre). La siembra del niño o de la niña en el nacimiento de agua representa la protección del espíritu del cerro durante toda su vida. Así procedió el *Aj Chman*, don José, cuando realizó una ceremonia de protección para un joven que había intentado cruzar la frontera entre México y Estados Unidos, pero que no lo había logrado. En esta ceremonia se pidió la protección del cerro, donde el joven fue "sembrado" para que lo ayude en su nuevo intento y lo acompañe en su travesía. El *Aj Chman* cuenta de este joven que:

> [...] *está sembrado por su papá ante San Juan, sembrado en Tuj Txun, sembrado en un ojo de agua, ya probó una vez y se fue y no salió, luego él vino conmigo. Lo hice con la memoria (niche) y cabal no salió. Señor Tata, ayúdanos* (DM1).

Así como el niño o la niña es "sembrado" en el vientre materno en el momento de la fecundación, así el recién nacido es "sembrado" en el agua. Este es un rito de paso, mediante el cual el niño nace socialmente para ser aceptado como hijo del cerro y para ser aceptado dentro del núcleo familiar. Jaqolb'e explica que el agua en los *qe'man* es una entidad femenina, y dueña de fecundidad y vida. Pero ahora ya no se está realizando esta ceremonia, no se están "sembrando" a los hijos, en algunas familias se ha realizado esta ceremonia únicamente con los hijos más grandes: los primeros. Después, los padres se hicieron "creyentes", lo que significa que se convirtieron en evangélicos protestantes; "ellos ahora sólo hacen oración, pero hay algo diferente en lo que realizan, [...] porque si es mujer la recién nacida, la presentan en la iglesia a los 80 días de nacida y si es varón a los 40 días, no sabemos porqué, talvez porque las mujeres 'somos más pecadoras', así debe ser" (DM1).

En Atitán, los pozos de agua siguen siendo puntos de encuentro para los comunitarios. Son lugares en que se conocen y enamoran los jóvenes, ahora menos, pero antes eso era común. El abuelo José nos comparte aquel momento de su vida cuando estaba "buscando mujer", para eso:

> *consultaron nuevamente con el niche y tampoco dio buena revelación, entonces consultaron nuevamente por otras dos muchachas y tampoco reveló buen destino el niche, finalmente fuimos donde una muchacha humilde, que su padre había abandonado juntamente con su madre y por eso vivía con los abuelos, entonces mi madre, aconsejó ir a pedirla, ella era vecina porque nos mirábamos a cada poco en el pozo de agua* [...] (E1-José).

La relación con el agua es intensa, como lo es la lluvia que cae por la tarde en *Ixe Qotx'* (San Juan Atitán), cuando llueve fuerte desaparece cualquier otro sonido por lo atronador del sonido del agua en los techos de lámina. La vida de este lugar y de su pueblo está estrechamente relacionada con el agua. La's Ob'al Ch'wix explica que:

> [...] *aquí vivieron los antepasados, quizá antes que vinieran los españoles, los blancos, por eso hay restos de sus templos en Tuj Txun, donde hoy hacen ceremonias y oración los abuelos que queman y los encargados de la cuenta del día. Los ancianos cuentan que aquí vivió el gobernante Kay B'alam y no se sabe como se terminó el pueblo de Tuj Txun. Y en los últimos 400 años éste ha sido trasladado varias veces. Después que desapareció Tuj Txun, por motivos de derrumbe y mucho agua en el lugar, hubo un pueblito que se fundó en una llanura al pie de los cerros: Criadero de Cuervos, Santo Padre y Piedra Ladina. Allí estuvo el pueblo. Cuando pasaron los días, entonces vino un juicio sobre el pueblo y hay dos versiones del suceso. Según un escritor, hijo de español que se llamó don Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, quien estuvo de corregidor o autoridad de Huehuetenango y que recorrió los pueblos de los abuelos mames entre 1672 y 1673, y que escribió en su libro "Recordación Florida", en 1692, pasados algunos años y que dice que un "castigo" les vino a la gente por un hombre pobre de Chiapas o chiapaneco, a*

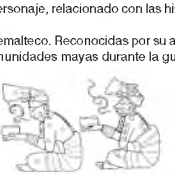
quien los habitantes lo hicieron un dios o dueño del cerro[49]*. A él lo vistieron con ropas y lo llevaron al altar y se arrodillaban ante él a suplicarle y pedirle como si fuera un dios, pasados algunos días o un tiempo cuando se movió la tierra, vino el juicio, se vino el derrumbe debajo del pueblo y éste se convirtió en un barranco, no quedó ni una huella, por eso se le dio el nombre de "Lugar al Pie del Derrumbe". Hubo otro pueblito que se asentó en una llanura al pie de los cerros, donde había una laguna donde habitaba una serpiente. Entonces, un día, hubo muchos relámpagos y truenos y vino un rayo que cayó sobre la serpiente, y se rompió la laguna. Después que murió la serpiente, el agua de la laguna se derramó y arrastró al pueblo y a la gente, y por eso quedaron los barrancos y el derrumbe, que dan lugar al nombre de la aldea Txe Qotx'. De ella queda algunos restos detrás de la escuela del lugar* [...] (DM1).

Jaqolb'e informa que la gente *Saq Chojon* (pavos blancos), quienes son de un lugar cercano a San Ildefonso Ixtahuacán, le dan vida a la leyenda del *Waky Kan*; la serpiente con cuerno que provoca los derrumbes. Aquí se observa como los conocimientos de los *qe'mam* se vinculan con la historia reelaborada por los españoles, en este caso Fuentes y Guzmán, así como con las leyendas sobre personajes provenientes de lugares lejanos del norte, los actuales pueblos mayas del sureste mexicano, y con los pueblos *Popb'al Ti'* (*Jakalteko o Popti'*), del mismo departamento de Huehuetenango. Todo ellos habitan el imaginario de los actuales *qe'mam* y dan lugar a prácticas sociales, como la selección de terrenos adecuados para sembrar o habitar, y están en el significado de los términos que nombran los lugares. En esto podemos ver uno de los ejes que organizan las relaciones interculturales; donde en uno de sus planos se atiende el espacio y el discurso que a él se refiere; mientras en el otro plano está el tiempo, que se refiere a los diferentes significados que adquieren los sucesos, de acuerdo a los distintos episodios de la historia de los grupos sociales. Por ejemplo, el "chiapaneco" aparece en distintos tiempos y lugares del mundo *Mam*, se viste de manera diferente, pero siempre es un personaje humilde, que de acuerdo al trato que recibe, entrega su mensaje, que siempre es un aviso: el chiapaneco avisa. Según se dice, pudo avisar sobre un terremoto en 1700 o bien sobre la llegada de los kaibiles[50], en 1983. Lo maya está ahí, en los puntos comunes compartidos por personas que habitan en lugares muy distantes y en la lógica estructural de los relatos míticos, también por el sentido que estos relatos adquieren en la vida de los comunitarios. Ahí, lo intercultural es el contexto de la interacción social, y lo maya es la forma de estructurar los significados y sentidos de esas interacciones.

Ixky'echoj Pi'ß Ka'mj da cuenta de que en Santa Bárbara el agua es abundante, y que los nombres de los lugares indican su existencia. El municipio está bañado por los ríos Cancelá Chiquito, Aguacate, Chicol, Jolomtzaj, *Saqpic*, *Toj Ka'il*, además existe la laguna Cruz Quemada, junto con los riachuelos, El Chorro, *Tojkoj*, *Tojkorral*, *Toj kyaq* y *Xa'ul*; y los arroyos, Canjá, de la Estancia, *Ky'ajo'a'*, Tojmín y Uxmana. Están allí las lagunas que forma el río Chicol y el río *Saq Pik*. Hay dos grandes ríos de importancia estratégica, el río Cuilco y el río Selegua, y otro menor, el río Pucal. Estos ríos son utilizados para agua de consumo humano y para efectuar minirriegos, que permiten irrigar hortalizas y otros cultivos (M2). *Iuj Chik'al a'*, que significa "esparcimiento de agua" en *Mam*, es un caserío donde la gente tiene mucha agua, pero los nacimientos quedan muy abajo del cerro y el agua no puede subir a otras áreas pobladas. Por eso es que la cabecera municipal, Santa Bárbara, vive en una perenne escasez de agua (DI2). Allí, los comunitarios agradecen al cerro *Alajwitz* (Cruz Quemada) la existencia de varias "fajas" de agua, no obstante, en verano sólo hay agua potable tres días a la semana y los camiones de la municipalidad deben acarrear agua de Chicol hacia el pueblo (M2). En la vida diaria, los *qe'mam* de Santa Bárbara combinan el uso de las "fajas" de agua con los camiones acarreadores, y viven entre los ojos de agua y su escasez en el centro del municipio, un lugar urbanizado a medias, donde se amontonan las casas y donde no hay drenajes.

[49] Sobre la historia del hombre de Chiapas, o "el chiapaneco" hay varias versiones entre los pueblos q'eman de Huhuetenango y San Marcos. En el trabajo de La Farge y Byers (1997), aparece de nuevo este personaje, relacionado con las historias antiguas de los Popb' al Ti' (Jakalteko) del pueblo de Xaqla' (Jacaltenango).

[50] Kaibiles, son las tropas de elite del ejército del estado guatemalteco. Reconocidas por su agresividad en la lucha contrainsurgente, y especialmente por los terribles castigos y pérdidas que infligieron a las comunidades mayas durante la guerra (ODHAG, 1998-3).



Chuvila de los *K'iche'ab'* (Chichicastenango) está bañado por el río *Sepelá*, que nace en el cantón *Xalbaquiej*, y que es conocido en otros municipios y departamentos como el río Motagua. Junto a este río existen más de 300 nacimientos de agua, algunos de los cuales son entubados por las comunidades para diferentes usos. Están el río Tesoro, el río Lacamá, el Mucubaltzip, el Agua Escondida, el Quiejel, el río Semejá, el arroyo Chocoyá y otros pequeños riachuelos que alimentan el Motagua (M7).

El Motagua[51] es un río alrededor del cual se hilvanan diferentes historias de sus pueblos cercanos, como la leyenda del "Tronchador", personaje mitad humano mitad ganado; que continúa merodeando entre la ribera occidental del *Sepelá K'iche'* (el Motagua *kaxlan*-ladino), y las tierras medias y altas, que se enrumban hacia el pueblo de Poaquil en Chimaltenango. Este personaje aparece en la zona *Q'eqchi'* como el *Q'eq* (negro). "[...] este "Negro" aparecía en el ganado, y era fácil distinguir cuándo una vaca iba a parir un *Aj Q'eq*" (Cabarrús, 1998: 37).

Entre los *K'iche'ab'* de *Ilokab'* (San Antonio Ilotenango) un comunitario nos contó que un pozo de agua, que está a tres metros de su casa, servía de lugar de descanso para personas que venían desde Zacapulas para el occidente del país. Algunas de estas personas se quedaban a dormir en este lugar, debajo de unos grandes pinos y aprovechaban el pozo de agua para beber y lavarse. Pero, por la ampliación del camino el pozo quedó enterrado. Luego, él se dio cuenta de que el agua seguía brotando, entonces escarbó y, efectivamente, encontró agua muy cristalina. En ese lugar, otras personas informan que han visto animales extraños, como unas ardillas diferentes a las que todos conocen, cerdos, pavos con colas largas y otras clases de animales. El agua surge en un lugar alto, rodeado de grandes barrancos, y los comunitarios no entienden como sucede eso, porque no hay condiciones para que se repose allí, ya sea en verano como en invierno (DI8).

"Como seres humanos no somos dueños de la naturaleza, sino que somos parte de ella, no existimos sin el fuego, los bosques, la tierra y el agua. La naturaleza nos da la vida y debemos lograr vivir en armonía con ella. Todos tenemos una energía que está en armonía, cuando no se está en armonía el sol te lastima, la lluvia te molesta, si estás en armonía acoges el agua y esta te da vida." Así nos decía un chofer de microbuses *Q'eqchi'*, que cubren la ruta entre Cobán y Chisec. Él mismo va tres veces al mes a bañarse al río, porque sigue las instrucciones de su abuelo: eso ayuda a fortalecer las energías positivas del cuerpo, porque el río se lleva toda clase de maldad (DI5).

Ixmukane explica que el agua de los ríos está muy presente en el ánimo de los *Q'eqchi'eb'*, para ellos el agua es sagrada, puede dar vida pero también causar la destrucción de los pueblos. Chisec está en un área en donde abundan los lugares acuosos, como son la laguna Lachúa, el sitio de Cancuén y Candelaria. Aunque el sitio de agua más cercano a Chisec es la laguna de Sepalau. Ésta se encuentra en la ruta que desde las tierras altas de los *q'eqchi'eb'* lleva hacia Cancuén[52]. Posiblemente formaban parte del sistema de grandes y pequeñas lagunas que conectaban entre sí a las ciudades-estado del período clásico maya. Son grandes ojos de agua que igual eran utilizados como depósitos de agua en período de sequía, como sitios de pesca y cacería; también eran lugares sagrados usados para pernoctar durante las largas caminatas en la selva. Sepalau es un lugar que se impone por el silencio, el color profundo de sus aguas y la ciudad que duerme en sus profundidades; que es lo que cuentan quienes ahora guardan el lugar y que lo conocieron cuando fue refugio seguro para decenas de familias, durante el último período de guerra, en los años de la década de 1980 (DM5). Pero en el pueblo de Chisec hay escasez de agua, el agua llega tres veces por semana y sólo al centro del pueblo, por lo que la gente se ve obligada a recoger agua en toneles, que luego se vuelven nidos de zancudos. Esta situación, junto a la existencia

[51] Al final de la década de 1960 y principios de la década de 1970, el río Motagua cobró renombre por llevar en su corriente los cuerpos de centenares de campesinos del oriente del país, torturados y asesinados por paramilitares y militares guatemaltecos. Esto sucedía en el marco de la guerra contrainsurgente que éstos desarrollaban, asesorados por "boinas verdes" norteamericanos. El río servía para transportar, en su recorrido hacia el océano Atlántico, el mensaje de terror inscrito en los cuerpos mutilados (ODHAG, 998-3).

[52] El proyecto de investigación de Arthur Demarest, iniciado en 1997, sostiene la hipótesis de Cancuén, ciudad maya del período clásico, "[...] como una ciudad-estado en interacción crítica, entre las regiones montañosas volcánicas de Guatemala y al norte, las tierras bajas selváticas y tropicales del Petén. Está situada al inicio del sistema del río Pasión-Usumacinta y era una ciudad aliada de Tikal, Dos Pilas, Calakmul y Machaquilá." No obstante parecía que supo mantener su independencia. (http://www.famsi.org/reports/96034es/index.html).

de sitios permanentemente inundados, hace de ésta, una zona de malaria endémica. Estas son las paradojas que se viven en el pueblo maya (DM5). El agua para el consumo humano proviene de un solo pozo que está en el centro del pueblo, antes los pobladores traían el agua del río San Simón, que queda a 3 kilómetros del centro (DM5).

Santiago, guardabosque *Q'eqchi'*, afirma que la laguna tiene 400 metros de profundidad en invierno y que dentro de ella hay árboles parecidos al cacao (madre cacao), que se llaman *Chalum* en *Q'eqchi'*. También hay tortugas, peces, y en su entorno viven coches de monte, venados, tigrillos y cotuzas. Los *q'eqchi'eb'* están orgullosos de esos lugares, saben que son de una gran riqueza y quisieran hacer más cosas para potenciar el desarrollo, pero un desarrollo que en verdad los beneficie y que al mismo tiempo preserve sus recursos naturales. Son muy claros cuando expresan su rechazo hacia las corporaciones y las autoridades oficiales, ya que saben que representan los intereses privados y públicos de la nación criolla y ladina, y ésta los ha despojado históricamente. Viven, por ello, una sensación de amenaza y desconfianza permanentes[53] (DM5).

En Cahabón, también en territorio *q'eqchi'eb'*, existe la costumbre que en verano se van a pescar a los ríos que están en las aldeas, pero el río al que van con más frecuencia es al río Cahabón, en donde todos pescan con pistola o arpón. En Cahabón hay diez grupos de pescadores y cada grupo se conforma por aproximadamente ocho integrantes. Hay grupos que salen a pescar tres veces por semana. Por ejemplo, el grupo de Edwin Véliz sale los fines de semana, pero no siempre, porque dependen de don Baudilio, el dueño del carro. El último verano, cuenta Véliz, "no estuvo parejo y eso nos perjudicó un poco, cuando está bueno el río salimos mucho y es alegre" (DI6).

En la vida de el pueblo maya guatemalteco existen fisuras interdimensionales, y por esto se entiende la existencia de rupturas estructurales entre diferentes ámbitos de la existencia social. Por ejemplo, a) puede apreciarse la densidad significativa del agua en la cosmovisión maya, su carácter sagrado y su ser vivo en el universo simbólico del pueblo maya. El agua está viva, es una poderosa entidad de poder, también existe como flujo de energía y como ojos (de agua) de un más allá, que atestiguan el nacimiento del río de la vida de los seres humanos. Por ello, las relaciones físicas de los humanos con el agua, su uso y consumo, deberían regirse, al menos en los espacios territoriales mayas, por una "hidrológica" cultural propia, en donde las reglas y normativas para compartir socialmente su poder de dar vida, fueran coherentes con la dimensión simbólica. Pero, b) lo que se constata en el plano de la organización de la vida social en el espacio público y sus formas de funcionamiento, es que las concepciones mayas no cuentan. El sistema y la acción de gobernar, en todos sus planos -nacionales, departamentales y locales-, no toman en cuenta, en este caso, las formas específicas de concebir la relación con el agua que tienen los mayas. Se observa así, como la racionalidad económica del sistema y su política están separadas de la cultura maya; brecha que se reproduce en múltiples ámbitos y temas de la realidad social. Otro ejemplo es *Chik'ajb'om* (Cahabón), donde sólo las casas que están a la orilla de las calles tienen agua potable y drenajes, esto porque no hay vías públicas de acceso a todas las casas y el pueblo creció sin ninguna planificación urbana. Allí no podríamos pensar que se estén aplicando ningún tipo de conocimientos hidrológicos mayas. (DI6). Podríamos preguntarnos porque se tienen estos problemas, cuando ya existió una experiencia importante en este sentido y es parte del acervo de conocimientos del pueblo maya, esto lo demuestra el desarrollo de la hidráulica en los grandes centros urbanos de las tierras bajas, tanto en Petén, como en Campeche, México. Lo que nos lleva a pensar que "un gran sistema hidráulico suele

[53] "La riqueza natural recién descubierta convirtió en áreas codiciadas al norte de Alta Verapaz y el sur del Petén. De ahí que los militares se adueñaran de vastas extensiones de tierras en la denominada Franja Transversal del Norte (FTN), y junto a políticos y empresarios como los García Granados, Miguel Angel Ponciano y Mario Sandoval Alarcón, se convirtieran en dueños de extensas áreas de la FTN que corre desde el norte de Huehuetenango hasta el norte de Izabal. Un funcionario de gobierno declaró en esa época (1974-80) que en la FTN el gobierno regaló o vendió títulos de tierras a políticos, ricos o militares. Ellos agarraron todo lo que pudieron. Hay grandes fincas intocables que les llamamos 'la zona de los generales'" (Solano, 2005: 50).

requerir de un poder político unificado, capaz de organizar a grandes masas de población para su mantenimiento".[54]

En *Pwaqil*, todas las viviendas tienen agua potable, pero no tienen sistema de drenajes; con lo que sí cuentan es con temascal, que es el baño de vapor mesoamericano. En el caserío El Centro de *Pwaqil* hay agua en abundancia, al menos en período de invierno y se pueden observar pequeños ríos que corren por distintos lugares del área (DI3). Atender el sistema de distribución de agua potable es parte de la *faena* comunitaria, en *Pwaqil*, donde el COCODE ha llegado a organizar faenas coordinadas de hasta cuatro comunidades *kaqchikela'* actuando juntas (Hacienda María, Nueva Esperanza, Caserío Centro y Aldea Paley) (DI3).) En *Chixot* (San Juan Comalapa) también en el área *Kaqchikel*, las fuentes de agua que alimentan al pueblo son los ríos: Agua Caliente, Ayechya', Q'anaq'ya', Koloya', Chimiya', Chojlab'alaj, Chwakoral, Munus, Pan ixinche', Panuq'a', Palima', Panul, Paraxaj, Patza'j, Pichikej, Pixkaya', Pwaqil, Kisaya', Tzaraya', Xenimajuyu' y Xenimakin. Y los riachuelos, Kojol Krusab'äj, Chib'ixaq, Chibixac, el Arco, Mixkolab'äj, Muchkanjay, Panatz'an, Panoj, y Paxa'n. El único arroyo que existe es el San Martín (M4). En este municipio hay comunidades que cuentan con sistemas de riego alimentados por los ríos Pixkaya', Xetonox, Chixot, Ub'aqkej, los Pelados, Kisaya', Kiniya', Kolija', Kemaya', Palima', Agua Caliente y el Q'anaq'ya'; estos se acrecientan en la época del invierno (M4). De cualquier forma, el servicio de distribución de agua potable cubre principalmente la cabecera municipal de *Chixot*, pero en los parajes, caseríos o aldeas, como Pamumul[55], las familias siguen guardando el agua en tinajas, para la cocina, y lavando la ropa en pequeños ríos, aún y cuando en algunos lugares cuenten con chorros en los patios de las casas.

3.7 El susto y el agua

Del mismo modo que en *Txe'qotx'* (San Juan Atitán) se "siembra la existencia" en los nacimientos de agua, el uso sagrado del agua se extiende hacia los territorios *Q'eqchi'*, *K'iche'* y *Kaqchikel* cuando es utilizada como el "alimento de la sangre" cuando alguna persona sufre de "susto". Ixmukane explica que el susto o *xiwak* es un estado de debilidad de la energía en el ser humano, provocado por reacciones bruscas en hombres, mujeres, animales, ríos, truenos, cerros o árboles. La mayoría de enfermedades en el ser humano inician por un susto y muchos mueren por ello. En San Antonio Ilotenango (*K'iche'*) Gaspar dice:

> *Cuando una persona entra en etapa de susto o xok b'ixik, se le colocan claras de huevo en la cabeza por 13 días. También se deja un recipiente con agua en el sereno con 4 fichas blancas llamadas saq puwaq, con un marco de bronce para pesar. Esta agua se utiliza para lavar a la persona y conforme la persona asustada recibe estos baños va perdiendo los síntomas del susto. Un aspecto importante es la hora para la aplicación del remedio, pues debe hacerse en la madrugada, antes que salga el sol o justamente a las 12:00 del medio utz'ujal ja.*[56] *Cuando es un niño el que sufre de susto, se le da agua con un poco de sal en la lengua o un vaso de agua de brasa apagada, y se le renata con un ramo de ruda* (E8-Gaspar).

En San José Poaquil, la *oyonel* ("llamadora") Cruz explica:

> *Cuando un niño sufre de susto, la madre, o quien esté a cargo, debe ir a recoger agua a las cinco de la mañana, antes que salga el sol y debe colocarla en una olla nueva de barro para que en el transcurso de la curación el niño o niña la beba. Al amanecer llevo al niño o niña al lugar donde le empezó el susto, ahí lo siento y le doy de comer. Mientras come, rezo tres Aves Marías, coloco incienso y prendo una candela. Agarro cinco varillas de membrillo y empiezo a golpear la tierra con ellos, haciendo un círculo alrededor del niño y repito: "¡ven, ven a tu casa, no te quedes bajo el sol, no estés aguantando el frío, regresa!" Esto lo digo mientras golpeo la tierra con las varillas de*

---

[54] Sobre la relación de los mayas con el agua, hay hipótesis que la vinculan, incluso, con el apogeo y el posterior abandono de las grandes ciudades del clásico maya. "En algún momento, los sectores dominantes se debilitan y otros compiten con ellos por el poder. En medio del conflicto, las grandes obras de mantenimiento del sistema hídrico van disminuyendo hasta que finalmente no se realizan del todo. Esto, a su vez, va disminuyendo la base de sustentación del grupo dominante, porque el sistema pierde población, al no poder alimentarla. En algún momento, el deterioro se vuelve irreversible y el sistema entero colapsa. Los mayas abandonan sus ciudades y vuelven a dispersarse en la selva." http:www.estrucplan.com.ar/Articulos/Ver artículo.aspe?IDArticulo=1346.

[55] Pamumul, significa lugar de llovizna en *Kaqchikel*.

[56] Utz'ujalja en idioma *K'iche'* se refiere al tiempo justo cuando el sol se refleja en línea directa en los techos de las casas y muestra que ya es el medio día.

membrillo. Después nos dirigimos a la casa del niño o niña y realizamos nuevamente la ceremonia, siento al niño o niña al centro de la habitación, le doy algo de comer, prendo una candela y coloco copal pom. Pero con la diferencia que esta vez llamo la sangre del niño o niña desde la olla de barro con agua y digo: "¡ven, ven a tu casa, no te quedes bajo el sol, no estés aguantando el frío, regresa!" (E3-Cruz).

La *oyonel* sabe que con un susto puede escaparse el espíritu sin morir la persona y que el agua es una aliada para recuperarlo. Luego, el agua refresca la sangre después de que ésta ha estado expuesta al sol y la calienta si ha estado a la intemperie, también el agua ofrece descanso y consuelo al espíritu. No obstante, aunque el agua puede ser la cura del susto, el agua misma también puede la causa de susto en una persona; sobre todo por la fuerza del espíritu del río. Según Chahim, la persona que se asusta en un río puede dejar su espíritu en ese río, ella cuenta:

Este año nos pasó algo en la cueva Candelaria. Cuando llegamos nos dieron salvavidas para los que no sabemos nadar, sobretodo a los niños pues ellos como son bien curiosos querían meterse al agua. Francisco, mi esposo, se fue con ellos y yo me quedé esperándolos en la orilla, de repente vi a Glendy, mi hija de 8 años, debajo del agua y Francisco empezó a buscarla hasta que por fin la encontró pero casi ya no respiraba. Llegaron otras personas a ayudarnos, pero nos llevó un gran susto. Desde aquel día Glendy empezó a dormir mucho durante el día, ya no quería comer y no quería ir a estudiar hasta que un día Francisco fue a dejar una muñequita de copal pom para dejarla en el río en vez de la sombra de la niña que allí había quedado, para que a Glendy no se la llevara el agua (D15).

En esta ceremonia de recuperación de la sombra en los *q'eqchi'eb*, no aparecen elementos "cristianos" en el ritual, en tanto en lo que hace la *Kaqchikel oyonel* sí; sin embargo elementos cristianos en los rituales *qeqchi'eb*, sí aparecen en otras experiencias en la zona. Cabarrús (1988: 101) habla de los "ritos de la cotidianidad" entre los *q'eqchi'eb*, explicando el comportamiento espiritual en gran escala, en donde todo está previamente establecido en la forma de comportarse y antes de utilizar las cosas, siempre hay que hablarles. En relación al agua esto aparece a cada momento. Rosa cuenta que:

En Se'muy, una aldea de Chisec, la gente casi no tiene agua porque ésta escasea mucho, entonces una vez decidieron ir a sacar agua de una cueva que no queda muy lejos de ahí. Al ver la necesidad que tenían dijeron: "¿para qué está esa agua en la cueva, por qué no vamos a sacar un poco para nuestro consumo?". Y se fueron cinco hombres a meterse a la cueva, pero antes no se prepararon. No se pusieron en ayunas, y no pidieron permiso para entrar, sino que sólo se fueron sin pensar que ese lugar es sagrado. Cuando uno de ellos se metió al agua para colocar la bomba para sacar agua, ya no regresó. Al ver esto otro de sus compañeros también entró pero tampoco salió. Cuando vieron que ya no salieron el resto de hombres decían, "¿qué habrá pasado?" "¿Se habrán muerto?" Y decidieron regresar para llamar a unos Aj k'atol mayej ya mayores que sí sabían como entrar en el agua de las cuevas y cuando estos entraron encontraron a los dos hombres ya muertos. Pero los que estaban afuera de la cueva escucharon cuando desde adentro alguien dijo: "¡esta agua es mía, y ahora ustedes vienen a ensuciarla, esta agua es mía y no para ustedes!". Al oír esto, la comunidad se organizó y se apresuraron a juntar copal pom y candelas para quemarle al dueño de la cueva y así lograr sacar a los dos muertos que se habían quedado atrapados. Por eso digo yo que nosotros no poseemos nada, sino todo es de la naturaleza, y eso les pasó allá en Se'muy porque le faltaron el respeto al espíritu de la cueva y no le pidieron permiso para sacar el agua (I5).

Ixmukane relaciona esto con "[...] faltarle el respeto a la *dueñidad* del río y por eso la muerte o la enfermedad se hacen presentes". Esto indica, entre los *q'eqchi'eb*, la reciprocidad que debe existir entre el dueño de la naturaleza (el *Ajaw*)[57] y las personas. En tanto la naturaleza da y el ser humano recibe, este último, debe dar a cambio ofrendas, alimentar al *Ajaw*, pedir respetuosa y sinceramente el permiso para tomar algo y agradecer, con la misma sincera actitud a través de otra ceremonia. En Santa Bárbara, Ixky'echoj Pi'x Ka'mj cuenta que los comunitarios de la aldea *Tuj Chik'el* indican que gracias a las ofrendas realizadas al cerro *Alajwitz* se mantienen varias fajas de agua (D12).

Ixky'echoj Pi'x Ka'mj explica que entre los *qe'mam*:

[...] nuestra manera de ser obliga a ser responsables con el uso del agua porque es fuente de vida material y espiritual y sin las ceremonias de petición y agradecimiento, los ríos

[57] Cabarrús (1988) habla de que todas las cosas tienen *persona*.

> *se secarían, y la lluvia no caería sobre nuestros territorios. Por eso en el municipio de Santa Bárbara, en el mes de abril sale la imagen de esta santa, acompañada por varios Aj Chman para pedir por la lluvia. La primera parada de la imagen es el cerro Ixoi' Wi'x en donde hay una laguna, el segundo lugar es el cerro Ixoi' Quan. En este cerro los Aj Chman llevan la cruz y la kymes* [mesa] *de los Aj Ch'man que ya han muerto, y por último, terminan el ciclo de petición de lluvia en taq'al kyq'iq* (DM2).

De nuevo se observa la intrincada relación entre las diferentes *entidades* de la cosmovisión, en este caso maya *Mam*. Ahora es otra santa cristiana, que se mueve en el espacio *Mam*, en diálogo en interacción con las otras entidades mayas. Pero la memoria se pierde en el tiempo e incluso los abuelos no recuerdan quien es Santa Bárbara, ni a que entidad maya representa. Eso tampoco parece ser importante para ellos, por eso la producción intercultural del conocimiento que atestiguamos es intrincada y densa. Con los *kaqchikela'* de Chimaltenango se sabe que:

> [...] *el señor Imox ha dicho que es el Eterno Padre el dueño del mar y de los nacimientos de agua, él es el dueño de todo. Por eso, cuando le entró el miedo a la gente porque no había llovido, pensaron que el Patrón debía salir en procesión. Entre todos prepararon el altar y lo estaban acomodando para sacarlo de la Iglesia y cuando ya estaba afuera en el atrio, ya se veía que se estaba nublando y entonces vino la bendición de la lluvia. Cuando lo vieron las personas creyeron, pero si algún día todos dejan de sacar la procesión del Santo Patrono, ya no va a llover* (T-Kaq.).

La relación con el agua define también los nombres de lugares y desde allí impacta en la configuración de la identidad de los grupos sociales, hijos de esos territorios. El agua se nombra en el término que define los lugares en donde se asienta la vida de las personas, haciéndose parte de los puntos de referencia que delimitan el propio lugar en el espacio territorial, que siempre es compartido y disputado con otros. Entre los *k'iche'ab'*, el cantón *Chi chó*, ubicado en *Ilokab'* (San Antonio Ilotenango), significa "orillas de la laguna"; el paraje *Chi iwi' t'unun a'*, ubicado en el mismo municipio, significa "sobre el río *T'unun a'*" y el paraje *Chuichop* significa "sobre el río *Chop* (M8). Entre los *qe'man* el caserío *Saq A'*, en San Juan Atitán, significa "agua blanca", el caserío *Tuj A'*, significa "lugar de agua" y la aldea *B'ya'* es el "lugar del camino del agua" (M1). En Santa Bárbara está el caserío *Tuj Chik'al* que significa "adentro del charco de agua". Ixky'echoj Pi'x Ka'mj explica que, "[...] los nombres de nuestros territorios expresados a través de nuestra lengua, expresan nuestra cosmovisión y reproducen los valores e identidad de los *qe'man*".

CONCLUSIONES

Hemos delineado el marco de constricciones económicas que definen las prácticas sociales y políticas para el ejercicio de la mayanidad; constricciones situadas en un contexto histórico territorializado. Y es dentro de ese marco -o tratando de salirse de él- que las personas ponen en práctica los conocimientos mayas; son conocimientos que se usan para trabajar y así cubrir los requerimientos materiales de la existencia, para organizar, normar y reproducir la vida social, para comunicarse con los ancestros y los poderes de la naturaleza. Pero la vida en comunidad, ámbito fundamental de producción y reproducción de los conocimientos mayas, se encuentra bajo una importante fuerza disolvente, que surge de a) la confluencia de la expansión de los sistemas de comunicación, b) de la legítima intención de las personas por acceder a mejores condiciones materiales de existencia, c) de la dinámica expulsión-atracción que genera el sistema económico internacional sobre nuestro país, y, d) por la fuerza de los deseos, imperativos que promueven el cambio de las formas tradicionales de vivir. El ser maya se encuentra bajo el impacto masivo y sistemático de la ideología del consumo; sin posibilidades en las actuales circunstancias de construir un modelo propio de existencia y de conocer, construir, impulsar, promover y difundir *otros* modelos alternativos a los que masifica el neoliberalismo imperante en el país. Generar esas nuevas circunstancias es un objetivo, no un punto de partida.

Tal y como se presentan hoy en día las realidades socioeconómicas en los territorios mayas, para un joven maya no hay posibilidades de cambio de estatus económico sin salir de la comunidad. La estructura es

rígida e infranqueable y las formas tradicionales, económicas, políticas y sociales no producen cambio; por el contrario, lo bloquean y reproducen condiciones de pobreza. Por eso, "lo maya" se asocia a la pobreza, porque efectivamente así está sucediendo y los jóvenes lo están entendiendo de esa manera, especialmente aquellos que tienen nueva información sobre el mundo exterior. Cuando decimos 'salir de la comunidad', no nos referimos estrictamente a irse del lugar y escapar de su tejido de relaciones sociales, aunque eso está ocurriendo, también sucede que 'salir', puede entenderse metafóricamente como seguir en el lugar físicamente, pero iniciar actividades que rompen con las formas comunitarias de existencia. En lo económico, la estructura comunitaria no permite la acumulación de riqueza individual, porque tal y como se constituyó en Guatemala, la comunalidad era una estrategia para sobrevivir, para cumplir con los tributos, con el diezmo, con el trabajo gratuito para el amo. La autoridad tradicional y la cofradía intermediaban entre el mundo del dominador y el de los sojuzgados, asegurando el control político social de los grupos, mientras simultáneamente les permitía existir, reproduciendo pautas culturales firmemente constituidas en siglos de dinámica civilizatoria maya. Pero estas pautas operaron en las nuevas circunstancias con un sentido distinto, funcionaron para concentrar la energía de los pueblos en la sobrevivencia, para mantener una brecha abierta entre ellos y el otro (explotador, racista y dominador), negociando con los agentes del poder central algunos espacios de autonomía política y sociocultural.

Para los mayas, dos obligaciones no negociables han estado presentes a lo largo de la historia colonial y poscolonial: a) la de activar, con su fuerza de trabajo, los medios de producción del colonizador primero y del patrón después; y, b) la de servir inobjetablemente en las fuerzas militares del Estado. Las implicaciones de estos dos factores tienen carácter estratégico y fundamental en la configuración de la vida comunitaria. Por eso, el caso citado de la mujer *Mam* de Santa Bárbara es un ejemplo paradigmático. Porque ella es vista con admiración, recelo y envidia, todo al mismo tiempo. La base de su poder es el control de recursos, la propiedad del microbús, el conocimiento de las rutas de paso al norte y su red de contactos; pero el costo que ha pagado es muy alto: vive la ruptura de los vínculos comunitarios, el abandono de las pautas culturales, el desuso de su lengua en ella y el alejamiento de sus hijos, entre otros. Podemos entender así, que parte del éxito evangelizador de las iglesias protestantes es meterse de lleno en ese laberinto de deseos y pasiones en el que están las personas en las comunidades y en las cabeceras municipales, laberinto formado por dinámicas socioculturales en extremo contradictorias. Dinámicas que emocionan a las personas y las angustian, al mismo tiempo. En ese contexto, las iglesias protestantes ofrecen distracción, perdón, alivio y una ideología que santifica el esfuerzo individual y una interpretación de la realidad que niega la participación política transformadora. Pero las prácticas de la espiritualidad maya están allí, siempre presentes, ellas consuelan, alivian y promueven mejores auspicios para la aventura de vivir.

Esta escena, que aparecerá a lo largo del capítulo 3, Organización social y acción política en las comunidades mayas, representa el día y la noche. Ésta es una de las primeras posiciones que tiene esta escena, en donde se manifiesta la organización social y política de la sociedad y la naturaleza. El primer personaje, que va remando, es el Dios de la Noche; la segunda persona, que vemos en medio, es el Dios del Maíz, concentrado y guiado por el tercer personaje que rema, que es el Dios de la Noche. Entre cada personaje aparecen figuras de animales que evocan la organización de la naturaleza.

CAPÍTULO •••

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ACCIÓN POLÍTICA EN LAS COMUNIDADES MAYAS

1. Formas de organización sociopolítica del pueblo maya

En este capítulo se muestra como se está realizando la interculturalidad en las prácticas vinculadas a procesos de organización y reproducción social, tanto en el plano de las familias, como en el de las comunidades. Se enfocan campos y procesos en los que se está incrementando la conflictividad intracomunitaria, especialmente por su relación con agentes y dinámicas exógenas. Esto se observa en contextos rurales caracterizados por una relativa homogeneidad étnica y lingüística, pero donde ya aparecen complejas interacciones entre grupos socioculturales distintos, y en donde son significativas las intensas dinámicas, que *desde fuera*, están impactando la vida comunitaria. En esas condiciones, se muestran y analizan algunos aspectos que pueden identificarse como específicamente *K'iche', Mam, Kaqchikel y Q'eqchi'*, y se resalta el tipo de conocimientos *mayas* que, en el campo de la organización social y la acción política, se están produciendo.

Se observa, 1) como se está viviendo en las comunidades la acción política que se genera desde el Estado y los partidos políticos, y se ilustra la desconfianza generalizada que existe en torno a la institucionalidad y el gobierno central. 2) Se revisan las formas en que se entiende el poder y la autoridad maya. Se caracteriza la actividad de la alcaldía indígena y las relaciones que ésta sostiene con la alcaldía oficial, analizando puntos conflictivos que se establecen entre ambas; se revisan los puntos de vista que los comunitarios tienen ante la posibilidad de que las mujeres opten a cargos políticos, también la forma de sancionar y castigar faltas de orden interno en la comunidad, y se

examinan, someramente, los intentos recientes de combinar, en la comunidad y por iniciativa del Estado, los dos tipos de autoridad; la tradicional y la oficial. En seguida se enfoca a personajes con conocimientos mayas, para dar relieve a la alteridad[1] de su perspectiva en ese contexto. 3) Luego se atiende el ámbito de la vida familiar y se observa cómo funcionan algunos patrilinajes mayas en el ejercicio de la autoridad y el ordenamiento territorial, se ve la práctica del consejo y la enseñanza en los hogares, la pedida matrimonial y ciertas formas en que opera la economía doméstica, así como la reproducción de roles, algunos de ellos opresivos para la mujer. Se examinan prácticas normativas, y formas de controlar y regular la vida comunitaria, la manera en que están viviendo los abuelos y las abuelas mayas, y se revisan los conceptos de equilibrio, saludo y respeto en la vida cotidiana. Luego se relatan, en una breve colección, momentos de vida familiar donde aparecen el conocimiento de los niños, los remolinos anunciatorios, unas horas en la vida de una familia *Mam*, las ocupaciones de doña Ixsastal, la comida en *Ilokab'*, las curadoras y los curadores, la curadora de sustos, el recuerdo de los muertos y las palabras en la hora de compartir. 4) Finalmente, se revisan prácticas vinculadas al estado de orden en que viven los grupos sociales; atendiendo a cómo se mantiene y reproduce ese orden en la vida cotidiana. Aquí se enfocan dinámicas de conflicto, entre ellas la forma en que se está criminalizando a los jóvenes, algunas interpretaciones acerca de la delincuencia en las comunidades, el impacto del servicio militar y los recuerdos de la guerra, así como ciertas prácticas de autodefensa y rondas campesinas. Se tratan la conflictividad religiosa, los procesos de urbanización, algunos conflictos relacionados con los derechos patrimoniales y litigios de tierras, la participación comunitaria en el desarrollo y, brevemente, el racismo y la discriminación de género.

En la extensa revisión bibliográfica realizada por Danilo Palma para esta investigación, aparece que, "[...] la vida social maya actual se desarrolla en distintos tipos de asentamientos humanos, prácticamente en todas las regiones de Guatemala y aún afuera de las fronteras. Hay caseríos, aldeas y pueblos totalmente indígenas en el occidente y el norte del país; y a partir de los pueblos, empiezan a aparecer también los no-indígenas en las localidades. En ciudades como Chichicastenango, Totonicapán, San Pedro Sacatepéquez (San Marcos) y Sololá la población maya es predominante; en Quetzaltenango, Cobán y Chimaltenango alterna con población no-indígena. En la capital, el oriente y la costa sur, son población minoritaria, aunque su presencia tiende a crecer. En aquellas comunidades donde prácticamente el total de la población es maya y donde han estado más aislados del contacto con el mundo exterior –norte de Huehuetenango, de Quiché, de Alta Verapaz, sur de Petén- es donde se puede estudiar la organización social de las comunidades mayas más tradicionales. En comunidades mayas más cercanas a los mayores centros urbanos, a las principales carreteras, y mejor comunicadas con el exterior, se observan formas de organización social más o menos diferentes de las formas tradicionales de organización social. Sin embargo, en pueblos y ciudades donde la mayoría de la población es no-maya, las formas de organización social con alguna raíz maya, aparecen incompletas y debilitadas, o son inexistentes; complementariamente, en estos pueblos y ciudades los mayas participan de formas de organización no tradicionales sino modernas, como comités, iglesias evangélicas, partidos políticos, asociaciones, cooperativas y otras. Aquí se tratan principalmente las formas más tradicionales de organización social de las comunidades mayas, y algunos de sus cambios recientes" (Palma, 2006-2: 24).

Acerca del marco general en que están ocurriendo los procesos intracomunitarios, debe recordarse que, históricamente, el Estado de Guatemala ha regulado las relaciones de poder en la sociedad, a través de normas, códigos y leyes, que legitiman un orden social establecido. Simultáneamente se ha construido un

[1] "Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo extraño. Esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero sólo la confrontación con las hasta entonces desconocidas singularidades de otro grupo humano –lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea—proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho; de allí luego también los elementos no-humanos reciben su calidad característicamente extraña. [...]*Alteridad, pues, capta*, el fenómeno de lo humano de un modo especial. Nacida del contacto cultural y permanentemente referida a él y remitiendo a él, constituye una aproximación completamente diferente de todos los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano. Es la *categoría central de una pregunta antropológica específica*" (Krotz, 1994: 8, 9).

entramado institucional que formaliza ese orden. Este orden es aceptado socialmente, porque expresa una concepción del mundo que es hegemónica[2], que está inscrita en una determinada configuración cultural y se materializa en el sentido común de las personas. La cultura política[3] guatemalteca pone de manifiesto universos simbólicos, estructurados en unas relaciones de poder que vinculan dos binomios intrínsecamente articulados. El primer binomio, a) es el que opone a discriminadores y discriminados, y el segundo, b) el que opone a explotados y explotadores. Esto es crucial para comprender la naturaleza del orden social establecido y del consenso político imperante frente a ese orden. El tipo de consenso político existente en la sociedad, en sus diferentes ámbitos y escalas (nacionales, regionales, locales y comunitarias); pone de manifiesto la hegemonía lograda por los etnoactores sociales dominantes[4].

No obstante, en Guatemala existe una acción política maya, que se expresa con formas específicas en ciertas prácticas sociales, que como veremos adelante, están constreñidas en ámbitos microlocalizados. En estos ámbitos, las prácticas políticas mayas aún ejercen el poder de organizar aspectos importantes de la realidad social. Son prácticas que ponen de manifiesto aspectos de una voluntad civilizatoria maya, que como menciona Carmack (1998), expresan la voluntad férrea de un sujeto social que busca el orden frente al caos y la regulación de las relaciones entre las personas, de acuerdo a un orden "divino", sagrado, sobrenatural. Orden que también expresa una concepción distinta de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, porque para los mayas, los cerros y las personas, la lluvia y la fecundidad, la autoridad y el servicio, el poder y el sacrificio, no existen separados ni en universos de realidad distintos.

Pero, las prácticas políticas mayas son hoy prácticas soterradas, como soterradas viven las raíces de las plantas y de las personas, son prácticas que existen oprimidas dentro de un orden político nacional, que niega la posibilidad de su expansión floreciente. Pero viven por que se practican y emergen a la superficie social una y otra vez; ofreciéndonos siempre la posibilidad de pensar nuestro sistema político, desde otro punto de referencia cultural. En este sentido, el reto no es tratar de traducir, reducir o convertir en, por ejemplo, "derecho maya", expresiones políticas de un orden social maya y mesoamericano que subyace en las prácticas sociales, sino en pensar el orden político que vivimos actualmente (bastante caótico y destructivo de la persona) desde la perspectiva civilizatoria maya.

1.1 Descentralización municipal

Las leyes y códigos que norman el proceso de descentralización municipal no han sido la excepción y están diseñados y deberían funcionar como conjuntos normativos y reguladores de un orden reformado. Una especie de nuevo orden institucional que se busca con la modernización del Estado. Esto es así sólo en términos formales, porque este proceso no termina de instalarse como política pública real[5]. Entre las leyes que han fortalecido el discurso político de la descentralización, se encuentran: el Decreto 52-87, Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural; el Decreto Gubernativo 312-2002, Ley General de Descentralización y el Código Municipal. A raíz de ellas, en todos los municipios, los habitantes están formalmente organizados en COCODES, y se encuentran representados directamente en las reuniones del COMUDE. En Cahabón, Alta Verapaz, K'aq,

[2] El concepto de cultura se vincula con el de hegemonía, que es una modalidad de poder, una capacidad de educación y de dirección basada en el consenso cultural: según Gramsci, mediante la hegemonía una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y de su supremacía, por parte de las demás clases sociales (Giménez 2005).

[3] En su estudio de la cultura política en México, Esteban Krotz propone entender la "cultura política" como *universos simbólicos asociados a los ejercicios y las estructuras de poder*. En esa revisión encuentra que la cultura política se relaciona con diversas problemáticas y con preguntas como esta: ¿qué significa la palabra "municipio" y como es percibida su realidad formal y real para el habitante monolingüe de un idioma indígena de un minúsculo municipio (zona indígena) y para el habitante de la ciudad capital (Krotz, 1996: 23).

[4] Entendemos a los etnoactores sociales como sujetos colectivos con etnicidad asumida, insertos en movimientos sociales o en capacidad estratégica de oponerse a ellos. En Guatemala los etnoactores sociales tienen capacidad de acción, en función de alcanzar objetivos de transformación del Estado con una nueva propuesta de Nación. Pero etnoactores sociales también son, aquellos que, desde el ejercicio de la hegemonía y el control del aparato de Estado, son capaces de mantener el orden establecido e impedir su transformación (Mendizábal, 2004).

[5] Es con el gobierno de Vinicio Cerezo (Democracia Cristiana) en 1985, que se inician las discusiones sobre descentralización y de eso hace más de 20 años.

un *Aj Sik'ol na'leb'*[6], establece que por cada región eligen a dos representantes, quienes son los que participan en las reuniones del COMUDE. En total, participan dieciséis hombres y dos mujeres (M6). En San Juan Atitán, Huehuetenango, La's Ob'al Ch'wix, otro *Aj Sik'ol na'leb'*, encontró que los *Mam* del lugar tienen 58 representantes dentro del Consejo Municipal de Desarrollo –COMUDE- (M1). En Santa Bárbara, Ixky'echoj Pi'x Ka'mj, una *Aj Sik'ol na'leb'* refiere que en cada aldea hay un comité de COCODES, dentro de cada uno de ellos está un representante para formar el COMUDE con las autoridades de la municipalidad (M2). Según Zapón Tipaz, también *Aj Sik'ol na'leb'*, en Chichicastenango existen 82 comunidades, por lo que de acuerdo a la ley de consejos de desarrollo urbano y rural, se conformaron al principio 8 consejos comunitarios de segundo nivel (M7). José Tzirin, también *Aj Sik'ol na'leb'*, establece que en San José Poaquil, hay 187 COCODES conformados, en donde tienen participación los alcaldes auxiliares de las comunidades. Esto significa que en todas las aldeas y caseríos existen los COCODES, y sus integrantes sólo son hombres (M3). Este importante número de comunidades inscritas en la iniciativa descentralizadora del Estado puede confundirnos, al generar la idea de que existe un esfuerzo profundo y dinamizador de participación social, eso no es así. En Chichicastenango, el trabajo de Zapón Tipaz habla de otra realidad, porque según sus observaciones allí los *K'iche'* sólo se están adaptando a una nueva forma de dominación y aprendiendo a adecuarse a la imposición modernizante. Eso no es participación democrática, pero sí expresa una capacidad de adaptación al sistema político para sobrevivir y es esta capacidad de adaptación lo que parece ser profundamente maya. Ella permite observar la versatilidad sociocultural de las personas para insertarse en el tiempo y adecuarse a las condiciones de participación formal que impone el poder central, un poder que no es de ellos.

Estas prácticas políticas, impuestas en las comunidades mayas, se contraponen a los ejercicios políticos mayas, en los que la autoridad se basa en la conciencia del deber de servicio a la comunidad, la honorabilidad debido a la edad, el sentido de colaboración e interés por los asuntos comunitarios, y los méritos por un camino de servicio recorrido a lo largo de la vida. Al respecto, un *Kaqchikel* comenta:

> [...] *antes, a las mismas personas las elegían de acuerdo a su reputación, a sus principios y a la trayectoria en la comunidad.* [...] (D13).

Mientras que en San Antonio Ilotenango, un poblador *K'iche'* recuerda:

> [...] *tenía mucho que hacer en la casa pero también es importante dar mi colaboración en mi comunidad. Mis papás, también mis abuelos, me han dicho que hemos venido a la tierra a realizar un trabajo de servicio. A veces sólo nos llenamos el estómago, pero no es bueno porque no ayudamos un poco a nuestros hermanos, a nuestros vecinos y a nuestra comunidad en general* (V8-Domingo).

En este sentido, la organización de la población en COCODES de primer y segundo nivel trae como efecto principal que las decisiones públicas relacionadas a proyectos de desarrollo comunitarios sean tomadas por miembros de los COCODES, quienes en su mayoría ya no son los abuelos más respetados de las comunidades, pues ahora cualquier persona, de cualquier edad, puede asumir los cargos más importantes de la comunidad. Al respecto, José Tzirin comenta que es curioso observar que dentro de las autoridades hay muchos jóvenes profesionales y ellos son los que levantan las actas, coordinan el horario y la actividad, traducen muchos elementos que los mayores no conocen, como los objetivos de la conformación del COCODE, la ley de descentralización del Estado y también apoyan para organizar la junta escolar. Ellos hablan perfectamente ambos idiomas, el español y el *Kaqchikel* (D13).

De esta manera, quienes conforman los COCODES detentan una mayor cuota de poder en las comunidades, al estar insertos en procesos políticos que les permiten incidir sobre la priorización de proyectos dentro de las comunidades. En otro estudio, Claudia Barrientos

[6] *Aj Sik'ol na'leb'*: Buscadora, buscador de conocimiento, en lengua *Q'eqchi'*.

(2007:9)) analiza la participación ciudadana en los Consejos de Desarrollo de Chichicastenango y propone que esta es, quizás, la experiencia más "exitosa" a nivel nacional. Pero un examen minucioso de su investigación, permite entender que los COCODES allí, son una organización cooptada por el Frente Republicano Guatemalteco[7], con una participación disciplinada alrededor de la elaboración de propuestas y la ejecución de obras de infraestructura, casi exclusivamente. En Chichicastenango, prácticamente no hay planes de desarrollo social de contenido y alcance estratégico, que pudieran fortalecer un proceso real de construcción de ciudadanía. Por el contrario, lo que parece estar sucediendo es la imposición local de un modelo de participación política, totalmente regulado y "domesticado", sin sobresaltos para el sistema y con agendas de trabajo que enfocan la energía sociopolítica de los comunitarios en la administración de la miseria.

1.2 Partidos políticos

Por otro lado, al hablar de "intervenciones políticas" al interior de las comunidades mayas, es necesario hacer mención de los partidos políticos, como actores sociales con poder político al interior de éstas. Un comunitario *Q'eqchi'* plantea que:

> *La GANA, el PAN, los UNIONISTAS, estos tres son los que ya están formando sus planillas para llegar a la alcaldía. Ahora la izquierda no tiene candidato para la alcaldía. Platicaba con uno de la aldea Salac que ellos piensan unir los partidos URNG y la ANN, y proponer un solo candidato. La UNE no se le atina quien lo tiene ahora, entra y sale gente de allí. Ahora no se le atina cómo está la gente, todas cambian de partido, allí se ve que sólo quieren el poder. Mirá el Mariano, que fue alcalde el período pasado por la URNG, ahora se pasó con los unionistas. Hay otros partidos pero no se sabe quien los tiene, por ejemplo el FRG, no se escucha todavía, esta también el Frente por la Democracia* (DM6).

Estos son partidos con presencia en las comunidades en época electoral, que aparecen cada cuatro años, reúnen a la población para pedir votos para alcaldías y curules, prometiendo cambios y proyectos. Lo que se observa en las localidades mayas son grupos y personas que entran y salen, que van y vienen, de una organización pro electoral a otra. Obligándonos a pensar ¿qué es lo que califica a una organización como "partido"? En términos gramscianos un partido es una forma de organización política que expresa y organiza la participación de un sujeto social, con intereses particulares definidos por su ubicación en el modo de producción social[8]. Por ello, las prácticas políticas de un "auténtico" partido están marcadas por una ideología que las distingue de las que profesan otros partidos políticos. En Guatemala esto no sucede así, los "partidos" no expresan diferentes sujetos sociales, su liderazgo al más alto nivel está formado casi siempre por miembros prominentes de los grupos socioculturales dominantes, quienes activan sus sistemas de propaganda, reclutamiento clientelar y cooptación de votos, cada cuatro años durante el período preelectoral. Pero hay un mercado abierto permanentemente, donde ciertos grupos, que son dueños del registro electoral de un *partido*, lo ofrecen como vehículo de participación a otros grupos de poder, que no cuentan con ese registro y quieren participar en la contienda electoral. En esta negociación siempre hay cuotas de poder y dinero en juego. Así funciona esta parte del sistema político

[7] El Frente Republicano Guatemalteco –FRG- es el partido del líder político Efraín Ríos Montt, general golpista y ex jefe de Estado (1982-1983) durante los años de tierra arrasada y genocidio en Guatemala. Este partido político cuenta con una membresía que es evangélica en su mayoría, sólidas estructuras organizativas y relaciones complicadas con personajes de poder a nivel local en distintas regiones, así como líderes, ideólogos de la represión y vínculos con las Patrullas de Autodefensa Civil y sectores contrainsurgentes, en todo el país.

[8] El análisis de los modos de producción debe comenzar por inventariar y estudiar las diferentes formas de producción que aparecen en ella –caza, recolección, ganadería, artesanía, industria, etc. Lo que en cada caso comprende procesos diferentes: caza mayor o menor, artesanía especializada o no especializada, etc. Cada acto de producción es al mismo tiempo un acto de apropiación de la naturaleza, y dicha actividad se lleva a cabo combinando entre sí tres tipos de factores de producción: 1) los objetos de trabajo –tierra o cualquier otro material, primario o no, que intervenga en los procesos de transformación-: 2) los medios de trabajo –o herramientas e instrumentos que el hombre interpone, como vehículos de su acción, entre sí mismo y el objeto de trabajo-, utiliza para ello las propiedades físicas y químicas de determinadas cosas, haciéndolas actuar como fuerza sobre otras cosas de acuerdo con sus propios fines; 3) el trabajo mismo, es decir, la actividad humana misma que actúa sobre el objeto de trabajo bien sea directamente, por intermedio de los propios órganos corporales del hombre (como ocurre en la recolección de frutos y en la caza a mano de piezas menores), o indirectamente, por medio de herramientas intermedias, fabricadas o encontradas (Godelier, 1981:14-17).

guatemalteco. Otra parte del mercado, aún más ruidosa y pintoresca, es la sección del tianguis[9] político del propio Congreso Nacional, donde los diputados son mercancía, que se vende y promueve al mejor postor, sin mediar ningún conflicto ideológico de por medio. Ellos se promueven así mismos en diferentes ámbitos de poder; asegurando el impulso de leyes, decretos y concesiones, que favorezcan a sus patrocinadores de turno. No obstante hay que reconocer que existen honrosas excepciones, que quizás sean tres o cuatro personas. En síntesis, puede afirmarse que en Guatemala no hay partidos, solo es uno, el de los grupos socioculturales dominantes, quienes diversifican su participación (y cooptación de electores) a través de diferentes marcas y siglas. No obstante éstas no expresan diferencias programáticas o distintos proyectos del estado-nación.

En este mismo sentido, Magdalena Ajú cuenta que:

> [...] *el señor Chex nuevamente se fue al pueblo porque fue invitado a la reunión proselitista que estaba programando y coordinando el señor José Xocop, alcalde municipal, ya que él se ha pasado a la GANA, y hoy justamente está llegando, a las diez de la mañana, el señor Eduardo Gonzáles a San Juan Comalapa*[10]*, por lo que organizaron a los comunitarios para ir a su encuentro. Vinieron casi todas las familias de la comunidad de Pamumul, también los de Simajulew, Agua Caliente, los de Pakixik, incluso los de San Martín Jilotepeque, para este viaje les dieron transporte, el pago del día y comida* (DM4).

Las personas están dispuestas a recibir estas visitas, pero son escépticas frente a las posibilidades de que las ofertas electorales sean reales; en realidad lo que hacen es aprovechar las invitaciones de los partidos y lograr a veces viajar gratis fuera del pueblo, comer una comida distinta, tener una playera nueva o una gorra y romper un poco con la rutina diaria.

Los COCODES y los partidos son, hoy en día, formas de organización y administración del poder, que operan como mecanismos del sistema para reproducir localmente el orden político nacional. Un orden en donde un mismo grupo sociocultural, con pocas variantes, mantiene su control y hegemonía desde los mismos inicios de la nación independiente. Un comunitario *K'iche'* relata que:

> [...] *el actual alcalde electo por votación en el municipio de Chichicastenango quiere desaparecer las cofradías y la municipalidad indígena, está pidiendo las escrituras de la iglesia, del cementerio y del calvario, para que lo pueda vender. Lo hace por la falta de estudio, por bruto quiere vender el pueblo. El trabajo de un alcalde es velar por el bienestar del pueblo y no es alimentarse de las riquezas que heredaron los abuelos* (DI7).

Se observan aquí diferencias y enfrentamientos entre los mismo *K'iche'*, donde se oponen formas distintas de entender la propiedad comunal y los derechos patrimoniales de los pueblos. Es clara la función de quien representa al sistema político impuesto y que reproduce la lógica del despojo, frente a quienes difícilmente tratan de preservar lo poco que les ha quedado como patrimonio comunitario. En otro sentido, y dentro de un sistema político moderno caracterizado por la imposición de los COCODES, el conocimiento maya se manifiesta en prácticas de resistencia cultural, que se expresa en forma de múltiples estrategias, insertas en el tejido de la vida cotidiana.

1.3 Desconfianza en el gobierno

En los pueblos *K'iche'*, *Q'eqchi'*, *Kaqchikel* y *Mam* se observa una actitud generalizada de desconfianza e inseguridad. Generalizada porque aparece explícitamente en el discurso y la conducta de todas las personas con quienes trabajamos. Es desconfianza de otras personas y de sus intenciones, especialmente si son de fuera de la comunidad, y también desconfianza de las instituciones del Estado. Ésta se expresa, unas veces, en el discurso y otras, en la actitud, pero siempre aparece. La inseguridad se refiere a la percepción de amenaza y agresión, de parte de agentes externos, delincuentes, mareros, desconocidos; pero también de parte de personas del mismo lugar, especialmente jóvenes. La situación de inseguridad tiene que ver también, con la amenaza que los comunitarios ven representada en extranjeros, compañías e instancias de gobierno, es una percepción de amenaza sobre los pocos recursos naturales que aún están bajo el control de la comunidad:

[9] Los "tianguis" son mercados ambulantes en México, donde se vende prácticamente de todo y que recorren diversas partes de las ciudades en distintos días de la semana, de forma rotativa. Se instalan y desinstalan con rapidez y su bullicio es escuchado a varias cuadras de distancia. El regateo esta institucionalizado e incluso tienen secciones donde se realizan trueques sin mediar el dinero.

[10] Fecha del diario de campo.

Y por otro lado, está que a principio del año en curso llegaron los señores de la defensoría indígena, alertando a la gente que no deben de dejar entrar a nadie en su casa porque sólo sacarán información sobre la familia y de la comunidad, eso va a suceder y cuando sientan estarán escarbando minas aquí dijeron, por lo mismo don I'abián algo desconfiaba debido a esos problemas descrito arriba (DI4).

1.4 ¿Dónde esta lo maya?

Quienes son portadores y *agentes* activos de conocimientos ancestrales mayas ofrecen otras formas de explicar y entender distintos fenómenos (morales, políticos, económicos y sociales). Y lo hacen a través de un sistema cultural organizado por medio de mitos y leyendas que se pierden en el tiempo. Mientras para unos, el cementerio y la iglesia son mercancías, intercambiables por dinero, para otros, estos lugares son parte del territorio, de las propiedades ancestrales y de las marcas inscritas en la memoria colectiva del grupo. Sobre la memoria colectiva de su grupo. Cuenta don Jacinto, un abuelo *Mam* que:

[...] antes, mucho tiempo hace, cuando vivía la gente en el pueblo al lado, donde están los restos de Tuj Txun, allá abajo, o sea en el antiguo pueblo de Maqa', antes había una iglesia allí, yo lo vi todavía, la gente que vivía allí se comían a sus propios hijos, se comían entre ellos (Chol Kyib') según decían nuestros abuelos y padres. Allí, ese lugar se fue por un derrumbe, es decir el pueblo se derrumbó o deslizó, pero dicen que fue "El Chapaneco", porque les vino el juicio por eso. Antes la gente era ignorante, cuando eso me contaron o supe talvez tenía unos 10 años, cuando ya aprendí a oír, ya trabajaba, entonces mi padre me contó que así era su modo de la gente antes, y que en cierta ocasión una muchacha se casó con un muchacho, cuando tuvieron su hijo, en cierta vez cuando el marido fue a trabajar, la esposa tomó el niño y lo desvistió y lo metió en una olla hirviendo, allí lo mató para comerlo, luego tomó una silla y lo fue a poner bajo las chamarras para simular que el niño estaba durmiendo y cuando regresó el marido del trabajo le dijo a su mujer "Apurate dame mi comida" y preguntó por su hijo. Ella le dijo que todavía estaba durmiendo y ella le sirvió recado de masa con carne, pero él vio que le había servido carne con unos dedos. Entonces dijo a su mujer, "pero mirá parece que estos son los dedos de mi hijo" y fue a ver las chamarras, pero allí estaba el bulto, cuando quitó las chamarras y vio que eran sillas, entonces le reclamó a su mujer y ella le dijo que sí lo había matado para comer,

Los nietos y las nietas aprenden del abuelo Chacach.
Foto por Roger Quex

> *luego vino él y agarró un machete y ¡zas! le quitó la cabeza a su mujer. Luego él fue donde el alcalde a dar aviso y dijo: "Señor ya maté a mi mujer porque ella también ya mató a mi pequeño hijo que yo quería." La autoridad hizo ver a los habitantes, "ahora miren pues lo que ha pasado por matar la gente a sus hijos, ahora en adelante nada de matar porque ya se dio este caso". Esto contaron antes, así me contó mi padre, talvez mi padre tampoco lo vio, sólo se lo contaron sus padres* (DM1).

El conocimiento maya se encuentra codificado en estos relatos, sumergido y deformado por la colonización. En este relato aparece el término de *alcalde*, que es un personaje que ostenta un cargo, que no es parte del sistema de autoridad maya. Este personaje se encarga de explicar las consecuencias de comer carne humana y condena la antropofagia. Sobretodo, se intuye vivamente la extrema necesidad y el hambre, vividas por el pueblo maya en tiempos de la dominación extranjera. Los conocimientos mayas se expresan aquí, en la forma de comportamientos social y culturalmente aceptados, donde se distingue la manera en que se establecen los límites, entre lo que es posible y permisible de hacer en un entorno social y lo que no lo es. El relato permite situar, también, los grandes trazos de un contexto sociohistórico de vida. Aquí el mito es una expresión simbólica y figurativa, del orden frente al caos. Expresa una forma de conducta aún en tiempos terribles de exterminio y hambre.

La sabiduría maya en política encuentra formas de adecuarse al proceso de modernización, es el caso de los nuevos sistemas de control social en las localidades rurales, al respecto un *Kaqchikel* de San José Poaquil explica:

> [...] *ya se les dijo anteriormente, no es que los elijamos para participar en el COCODE porque nos caiga mal un compañero, sino es un compromiso con la comunidad y de una u otra forma tenemos que concluir, por esa razón qué compañeros y compañeras pueden dar sus propuestas* (DI3).

En este largo proceso de resistencia y de dominación, los mayas se han orientado a la conservación de los pocos espacios socioculturales que han logrado mantener a través del tiempo. Y estas formas de elección expresan el arte combinatorio de lo propio con lo ajeno, dejando ver las formas en que se produce la innovación maya en política. En este caso vemos como la concepción maya acerca del poder, la autoridad y el servicio, choca y se modifica con los procedimientos de elección de las autoridades oficiales. Pues la elección de los miembros del Comité General de los COCODES no se realiza por criterios de edad, por la responsabilidad y la vocación de servicio que las personas hayan mostrado hacia la comunidad, sino que ahora los eligen y los nombran como una forma de "castigo", impuesto a quienes no hayan participado en actividades de la comunidad. En San José Poaquil, la declaración de este personaje de la autoridad *Kaqchikel*, es una explicación a su propia gente para convencerla de algo que ellos entienden al revés.

En Santa Bárbara, Ixky'echoj Pi'x Ka'mj, la *Aj Sik'ol na'leb' Mam*, dice que:

> *Los ajq'ij son los que manejan muy bien el calendario pero las personas aprenden los días más importantes, como el b'atz' que protege a los animales de otros, como los coyotes, y b'e que ayuda para que no entre el saq b'in en la granja. También se pasa un poquito de pom en los cuatro puntos cardinales y las abuelas son las que se encargan de hacerlo, los nietos las acompañan. A través de la observación y la práctica aprenden los niños. Ellos escuchan cuando los padres platican acerca de quienes son los ajq'ij, los ajmes y las comadronas, porque ellos son los líderes que vigilan el desarrollo y el orden en la comunidad* (M2).

Según ella, la política en un hogar maya empieza desde el ejemplo de la abuela y se utilizan localmente todos los recursos simbólicos con los que se cuenta para el aprendizaje. En el mismo contexto, los nietos se van preparando para cuando les toque servir a su comunidad. Jaqolb'e, otra *Aj Sik'ol na'leb' Mam*, piensa que la política maya procede del tiempo y la experiencia, y que ser cargador del tiempo, es ser procedente de los soles y lunas, significa tener un cargo, y es un ejercicio político que pueden realizan hombres y mujeres. Para ella, una ciencia de la política maya es compleja, porque se relaciona con la integralidad de la naturaleza, donde el coyote se enreda o desenreda en los hilos del camino, pero donde los *ajq'ij* negocian con ellos a través del aroma del pom, ayudando a los otros a abrir su propio camino, hacia los cuatro puntos cardinales.

Kutzan Nmam Dios,
¿Cómo razonas Dios lo que estoy pidiendo?
Foto por Rafael López

En las comunidades mayas, la política no se define, no empieza y tampoco termina, con las definiciones y conceptos empleados en el mundo occidental. Tomemos, por ejemplo, lo que la escuela procesualista de antropología conceptualiza como proceso político y la política[11]. Allí el proceso es la unidad de análisis y la política tiene que ver con obtención de fines, diferencias de poder y objetivos públicos. Pero, ¿dónde comienza el proceso político en una comunidad, cuando las decisiones importantes para el grupo deben consultarse con los abuelos cerros? Sabiendo, además, que los abuelos dialogan entre sí y además marcan el territorio del pueblo *Kaqchikel*. ¿Qué es lo público y lo privado, en un entorno comunitario donde se diluyen las fronteras entre la persona individual y los intereses del grupo? Es paradójico pensar que si queremos entender las razones que animan una decisión comunitaria, tendríamos que conocer el lenguaje de los cerros, pero, ¿cómo entender el diálogo que mantienen los abuelos cerros *Kaqchikel* entre sí? Lo que sucede en el caserío El Centro es un diálogo entre tres, porque tres son los espíritus abuelos que dialogan entre sí y que miran sus caras, al mismo tiempo que observan hacia el exterior, el territorio de los "otros". Ellos ven y dialogan a su vez con los cerros lejanos, que les cuentan lo que está sucediendo con otros pueblos y con quienes usan otra lengua para entenderse. Don Beto, líder religioso y político *Kaqchikel*, cuenta:

> [...] *también los cerros sagrados más cercanos a la comunidad como K'ak jay, Jolom Iz't' y Izulpuljuyu', los tres tienen relación y los tres tienen rajawäl, o dueño* (D13).

Los abuelos *K'iche'* cuentan también que allá en *Chuwila* y en *Ilokab'*, antes, para llegar a ocupar un lugar en la

[11] Ellos estudian los procesos políticos y definen el proceso político como aquel aspecto de las relaciones sociales que tiene que ver con la implementación de decisiones públicas y que implica diferencias de poder, la unidad de análisis es el proceso. Para ellos, entonces, la política tiene tres características: a) tiene que ver con la obtención de fines, b) con objetivos de carácter público, mucho más que privado, y c) existe una diferencia de poder (Swartz, M., Turner V., y Tuden A., 1994).

municipalidad indígena, la persona primero tenía que ser auxiliar en alguna comunidad, luego principal, pero el principal tenía que ser una persona experta con familia, hijos y nietos; mientras que en *Chuvila*, otros dicen que:

> [...] *la municipalidad indígena se queda con la mayor parte del dinero que recibe de las organizaciones y ese cargo es sólo por interés.*

Vemos aquí que existen rivalidades entre las mismas autoridades mayas en la actualidad. Hay una contradicción muy fuerte entre lo que los ancestros proponen como servicio a la comunidad y un poder que surge de formas de ejercicio político, que vienen del exterior de la comunidad, poder que desconoce a las autoridades tradicionales y que al ser remunerado, corrompe y divide.

Como estamos observando, las luchas de poder son intrincadas y fuertes en las comunidades mayas y lo que los ancestros dicen está guardado en relatos e historias borrosas, muchas de sus palabras no las podemos entender y de lo que está escrito en las piedras, tenemos muy poco claro. K'aq dice:

> *Nuestro mundo está lleno de formas distintas de ser y de actuar, porque para vivir tenemos que ir y venir, trabajar afuera de nuestros propios lugares y no podemos estar aislados. Y ahora lo que somos nosotros está mezclado con los que son los otros y ellos están también llenos de cosas que son de nuestro mundo, que son nuestras. Quizás la enseñanza para nosotros sea como vivir esta gran complejidad del mundo real y no dejar de ser mayas.*

Sobre eso, Jaqol b'e opina que:

> *es muy importante rescatar la historia de nuestros pueblos, aunque partes de esa historia sean muy dolorosas para nosotros, los mayas. Desde los abuelos ajq'ij, hay voces muy importantes que hay que saber escuchar y que muchas veces se diluyen en el tiempo. Al producirse el silencio de la voz de los abuelos y abuelas, desaparece la memoria de los pueblos. Y por quedarnos huérfanos de esa memoria nos han pasado muchas cosas e incluso hemos llegado a creer que sufrimos porque lo merecemos.*

Dialogando y reflexionando sobre nuestras realidades.
Foto por Lucrecia García

El servicio a la comunidad es una prioridad de la autoridad maya K'iche'.
Foto por Sergio Mendizábal

1.5 Poder y autoridades mayas

Los ejercicios y prácticas de autoridad, que hemos enfocado, expresan fragmentos de las lógicas de poder de los antiguos sistemas políticos mayas. Estos fragmentos se encuentran mezclados, combinados e integrados, de diferentes formas, con las lógicas de poder imperantes en el sistema político contemporáneo. Constatamos que la autoridad maya se practica dentro de las pequeñas unidades socioculturales, como son la comunidad y la familia. Y son prácticas de autoridad, que si bien están reconocidas por los grupos sociales como un tipo de poder simbólico[12], son prácticas que no están respaldadas por el aparato normativo e institucional del Estado. Existen sí, pero segregadas del sistema político oficial que opera a nivel local; sistema en el cual las prácticas de autoridad maya parecen tener cada vez menos incidencia, no obstante la retórica multicultural del Estado. No obstante, las prácticas de autoridad mayas tienen una enorme fuerza de cohesión sociocultural al interior de los diferentes grupos observados. Sobre esto Danilo Palma considera que "[...] en su conjunto, la organización social de las comunidades mayas actuales, pero más tradicionales, no es prehispánica, aunque algunos de sus componentes lo son; es una forma modificada de la organización comunitaria a la que se vio forzado el pueblo maya a raíz de la dominación española, y más tarde criolla y ladina. No obstante, esta forma modificada permitió a las comunidades mayas mantener cierta cultura y estructuras tradicionales, y controlar su estructura comunitaria de poder. En la cultura maya más tradicional, ocupar un puesto de autoridad es aceptar la obligación de servir a la comunidad: el servicio es el valor rector y a cambio del mismo la comunidad reconoce, respeta y acata la autoridad y el prestigio de quienes ocupan los cargos" (Palma, 2006: 85).

[12] Aquí entendemos que el poder simbólico es "[...] un poder de constituir lo dado a través de la enunciación, de hacer ver y hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, por ende, la acción sobre el mundo; es un poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica) gracias al efecto específico de movilización, que sólo se ejerce cuando es reconocido, es decir ignorado como arbitrario. El poder simbólico se define en y por una relación determinada entre aquellos que ejercen el poder y los que lo padecen, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y reproduce la creencia. Lo que hace el poder de las palabras y de las consignas, poder para mantener o subvertir el orden, es la creencia en la legitimidad de las palabras y del que las pronuncia, creencia que las palabras en sí mismas no tienen capacidad de producir" (Bourdieu, 1997).

Las prácticas de autoridad maya están sustentadas en un sistema de creencias, valores y principios. Quienes la ejercen son, en su mayoría, personas honorables, con un gran sentido de colaboración e interés por la comunidad y muchas veces, de edad avanzada. Ser autoridad maya se entiende como una vocación, que se obtiene cuando la persona ha demostrado un camino de servicio a la comunidad, un camino que ha sido recorrido a lo largo de la vida. En Cahabón, Alta Verapaz, K'aq establece que la autoridad comunitaria es aquella que tiene la persona, que sin tener un documento que lo identifique o lo designe "oficialmente", es reconocida como tal, por todas o la mayoría de las personas de su comunidad. Este es el caso de las personas que han servido por mucho tiempo en las cofradías de los santos, y otras, que durante toda su vida han prestado servicios a la comunidad. A estas personas se les llama en *Q'eqchi'*, *Pasaa Winq* en el caso de ser varón y *Pasaa Ixq* en el caso de ser mujer. Ellas tienen un lugar muy especial en la comunidad y casi siempre son consultadas cuando se toma una decisión. Estas autoridades las podemos encontrar muy poco y regularmente ya son adultos mayores, es decir ancianos; pero no todos los ancianos llegan a tener el reconocimiento como autoridades en una comunidad. Sólo algunos llegan a eso. Ahora, las personas *Pasaa*, son las personas a las cuales se acude por asuntos estrictamente comunitarios, como por ejemplo, la celebración del día del santo de la aldea o para realizar el *Mayejak*. El nombre de *Pasaa* pueda ser que derive de la palabra castellana pasado (I6).

Dentro del sistema de autoridad maya, el valor de mayor importancia es el del servicio, pues ocupar un puesto de autoridad es aceptar la obligación de servir a la comunidad. El servicio es uno de los valores rectores de la organización social maya y su reconocimiento, por parte de la comunidad, se realiza en forma de prestigio y autoridad. Sobre esto el *K'atok Mayej*, Marcos comenta:

> *Actualmente muchos me han buscado por mi trabajo que realizo como K'atok Mayej, llegan los ancianos, lideres comunitarios, y entre ellos nos organizamos para las siembras y fiestas. A mí me vienen a preguntar qué día podemos ofrendar, como el ejemplo que les puedo dar, mañana tenemos una celebración para iniciar la siembra, va ser día Q'anil, es el nahual de la cosecha y producción. Eso me ayuda a seguir platicando con los jóvenes porque ellos tienen que aprender para que estas culturas no se pierdan* (E5-Marcos).

En las comunidades mayas, la autoridad se entiende como servicio, contrario a las lógicas de poder que privan en la organización de la sociedad y del estado moderno. En las teorías políticas occidentales, el poder y la autoridad radican en la capacidad de incidir en la acción de otros o, bien, definir la dirección de las tomas de decisiones colectivas, ya sea a través de la coacción o de la legitimidad (Weber, 1998). En este sentido, el poder es sinónimo de dominación. Sin embargo, el concepto de autoridad maya se entiende a través de valores que rigen nuestra vida, tanto a nivel individual como a nivel comunitario y que se constituyen en valores morales. Sobre ellos se fundamenta la autoridad. Pos Sacalxot describe que en San Antonio Ilotenango, un aspecto especial es que los *mayores* deben ser casados. Y ellos deben tener personalidad, responsabilidad y carácter. Para tomar posesión de un cargo, se hace una ceremonia maya en el altar Portales, en Canamixtoj, ante el Alcalde *No'j* (M8).

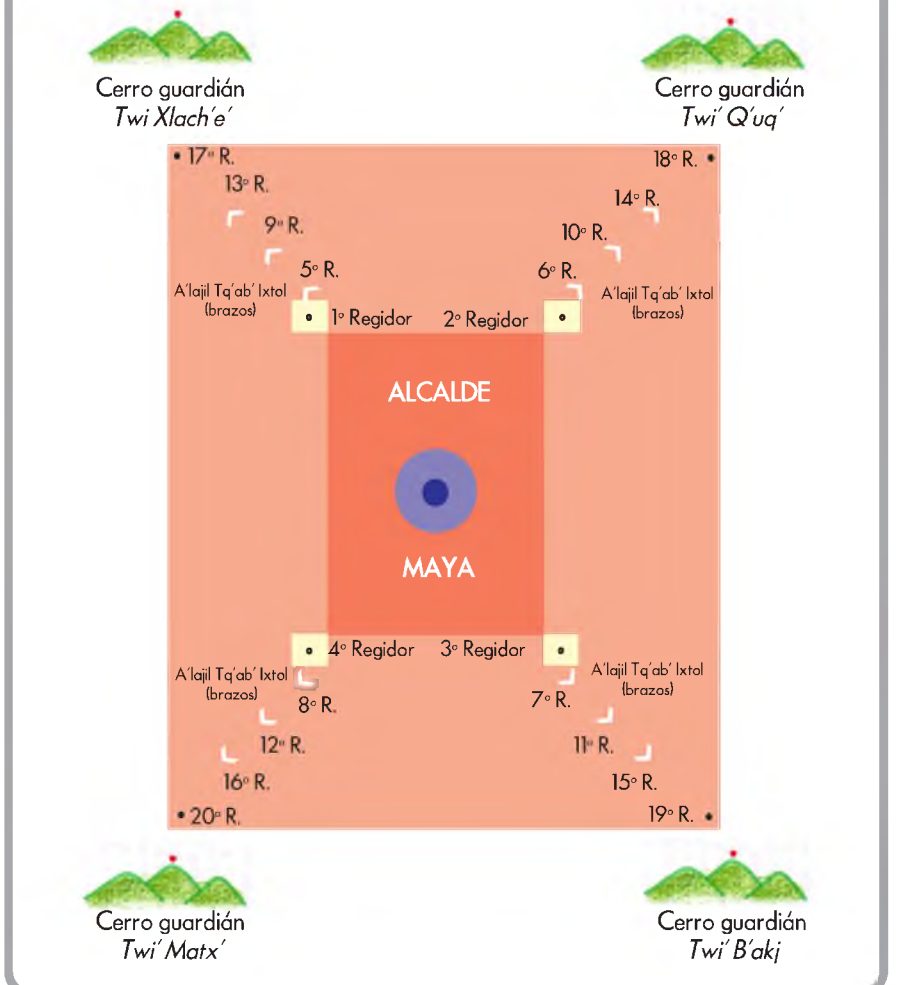
1.6 Alcaldía oficial y alcaldía maya

En las comunidades y municipios mayas, coexisten dos tipos de autoridad local, la autoridad oficial, que se expresa en el aparato político municipal[13], y la autoridad vinculada a la *costumbre*, representada por personas consideradas autoridades mayas. Pero actualmente sólo en algunos municipios, la autoridad maya toma la forma

[13] Las alcaldías municipales en territorios mayas han vivido modificaciones importantes en la historia del país. Surgieron y se desarrollaron a partir de la hegemonía ladina y la exclusión de los mayas de los cargos principales de las corporaciones municipales; pero desde los años sesenta del Siglo Veinte, se ha vivido una intensa disputa electoral por el control del poder local, que ha significado la ocupación de los cargos principales por políticos mayas. En la actualidad la mayoría de las alcaldías en territorios mayas están controladas por mayas (Le Bot, 1995).

Diagrama de la estructura organizativa de la alcaldía maya, de San Juan Atitán, Huehuetenango

por *Rafael López*



de alcaldía indígena. Esto significa que hay dos grupos organizados ejerciendo poderes en el mismo ámbito territorial, ámbito en el que estos dos actores sociales están tomando decisiones, que tienen efectos en la vida pública de la comunidad y en algunas temas que a todos o a la mayoría, conciernen. No obstante y en su mayoría, tanto los funcionarios oficiales como los representantes de la costumbre, son mayas. En Chichicastenango sí hay alcaldía indígena y allí cada alcaldía cumple funciones políticas distintas, un comunitario *K'iche'* explica,

> [...] *las personas y los COCODES acuden a la municipalidad indígena, porque ellos dicen que el alcalde ladino sólo se preocupa de los proyectos, sobre todo, supervisar proyectos y no en problemas comunitarios. Además, no dedica tiempo para el área rural, únicamente para el área urbana o se dedica únicamente a reuniones en Santa Cruz* [Quiché]. *Por lo tanto desconocen las necesidades comunitarias. En cambio la alcaldía indígena, desde las 4 de la mañana y sin almuerzo hasta horas de la noche se quedan en las comunidades hasta resolver el problema* (DM7) .

Don Pox, miembro de la alcaldía indígena en Chichicastenango, expresa:

> [...] *el alcalde ladino dice que no sirve para nada el trabajo que hacemos, él dice que no está reconocido en la ley. El quiere desaparecerlo. Pero yo tengo entendido que está en el Convenio 169, está en el Código Municipal, Código Civil, está en la Constitución Política de la República, pero él dice que no. Da miedo la actitud de él. El quiere que pasemos las escrituras en sus manos: las de la iglesia, el calvario, el cementerio, también hay escrituras de otros terrenos comunales con nosotros. En la escrituras dice "Municipalidad Indígena de Santo Tomás", por eso está en nuestras manos. Por eso él quiere pelear. El quiere que pasemos en sus manos las escrituras de los terrenos* (DM7).

Según Palma (2006: 87) "las alcaldías indígenas, que no fueron universales a todas las comunidades mayas, pero existieron en pueblos que se mantuvieron afuera del sistema de encomiendas, es decir, existieron en reducciones bajo la Real Corona. Donde existieron, eran una estructura paralela que intersectaba parcialmente con la cofradía, los más altos cargos, los de los alcaldes y en

Leyendo la Santa Memoria, la Santa Letra, el Sagrado Miche.
Foto por Rafael López

ciertos lugares algunos regidores, eran compartidos por ambas organizaciones. Mientras la cofradía tenía funciones rituales y económicas, la alcaldía indígena tenía funciones de gobierno local y de enlace con las estructuras políticas del gobierno regional o central. La alcaldía indígena, a su vez, era un medio de enlace de comunicación y control del sistema político exterior a la comunidad. Actualmente, en su relación con la alcaldía municipal, la alcaldía indígena tiene mayor ascendencia para los eventos comunitarios, que la alcaldía municipal. Donde hay alcaldía indígena, la población la considera su institución representativa. Los sectores que se consideran representados por la alcaldía indígena son los católicos y los de la costumbre. Cuando la alcaldía indígena es operada por partidos políticos –u otras organizaciones de orientación política-, la población más tradicional considera que no es representativa".

En este sentido, una de las funciones socioculturales de las autoridades indígenas, dentro de los procesos políticos comunitarios, radica en su capacidad de actuar como *bastiones del conocimiento maya*; difícil tarea, inmersos como están en el sistema político hegemónico. En esto es importante el papel que ejercen los *Chuman* o *Ajq'ij*, ya que aunque no poseen un cargo político explícito, es su conocimiento ancestral el que de una u otra manera legitima su autoridad. Un abuelo en San Juan Atitán establece:

> [...] *de la otra alcaldía* [de la costumbre], *los jóvenes también ya saben que su función es la de guiar al pueblo, dar consejos a la alcaldía municipal electa, a veces intervinen en casos de justicia, pero su principal función es intermediar, presentar ofrendas, invocar y suplicar al Creador y Formador, al santo patrón San Juan y los grandes Espíritus de los Cerros, por la vida de todos los habitantes del municipio y de sus autoridades. Que no hayan derrumbes, hielos en los cultivos, exceso de agua, vientos fuertes, correntadas y, especialmente, que no haya deslizamientos del pueblo y sus aldeas, porque se sabe bien que el municipio está situado sobre un manto hídrico* (I1).

En el caso de San Juan Atitán, Huehuetenango, la función de la alcaldía maya es de carácter espiritual, pero también geopolítica, pues son los encargados de velar por la protección de la comunidad y, para ello, utilizan las lógicas comunitarias y espirituales de los ancestros y así mantener en pie el territorio de los abuelos. Recordar permanentemente los límites del territorio y marcar los linderos sagrados de los distintos linajes, son funciones geopolíticas en el contexto histórico del pueblo *Mam*; contexto marcado por el despojo y la usurpación de sus derechos patrimoniales.

Los cargos que existen en la alcaldía indígena o de la costumbre son los siguientes, el alcalde, quien es el principal, con la función de dirigir las actividades de la alcaldía y regir simbólicamente los destinos del pueblo. Él oficia ante el Creador y Formador o *Kajwil*. De preferencia debe ser un "abuelo quemador" y tener capacidad económica para sufragar los gastos de su cargo. Para ser alcalde se ha debido ser regidor antes. Luego están los cuatro regidores principales, cuya funciones son las de dirigir y coordinar, con el resto de los miembros de la alcaldía, las acciones a realizar durante el año. Pero su función más importante es la de elegir y nombrar a los sucesores de toda la alcaldía para el siguiente año; incluyendo a los alcaldes auxiliares de las comunidades. Hay otros cuatro regidores, quienes son los encargados de coordinar otras actividades como: ceremonias, convocatorias, llevar mensajes, asegurar la alimentación en las actividades ceremoniales, así como asistir en otras tareas que les sean solicitadas por los regidores principales. Cada uno de estos cuatro regidores auxiliares está asignado a cada uno de los regidores principales. El resto de los regidores, que pueden ser 12 (aunque esto ha sido variable en algunas ocasiones), se distribuyen con los cuatro regidores auxiliares, quienes son los responsables de las actividades; ellos vienen a ser los ayudantes para cargar las cosas cuando van a los cerros a ofrendar y pedir por el pueblo.

La alcaldía maya en San Juan Atitán, la alcaldía indígena en San Antonio Ilotenango y la alcaldía indígena en Chichicastenango, viven procesos de cambio. Esto sucede ahora, pero ha venido sucediendo en el tiempo, de acuerdo al momento y a las diferentes circunstancias históricas; no obstante, permanecen en el tiempo como instituciones que contribuyen a la cohesión social del grupo, legitiman la autoridad de ciertos personajes vinculados a la tradición civilizatoria maya y también funcionan como espacios de construcción de identidad social. En algunos municipios, como en Santa Bárbara, Huehuetenango, la autoridad maya ha desaparecido formalmente, esto ha sucedido frente a la presión que

diferentes actores sociales han ejercido en su contra. Presiones que incluso han llegado a la prohibición de sus funciones y en donde los diferentes gobiernos nacionales, así como las iglesias, han sido los agentes decisivos. Al respecto, un comunitario expresa:

> [...] *el alcalde Mateo Sánchez, que es evangélico, dio la orden de desaparecer todo el proceso de elección de autoridades mayas, fue en tiempo de gobierno de Jorge Ubico. El símbolo para recibir el cargo de alcalde auxiliar es cuando mandan flores, pero ahora se desconoce la fecha y el año de la prohibición* (TMam).

Del mismo modo, otro comunitario *Mam* explica:

> [...] *en la autoridad están los alcaldes auxiliares en cada una de las comunidades que hacen valer sus derechos como autoridades. Todas las costumbres espirituales, no lo practican ya no hay alcalde de costumbre* (I2).

y uno más que cuenta:

> [...] *los Ajq'ij actualmente ellos no intervienen en las actividades sociales, sólo se dedican a curar y realizar ceremonia a los enfermos, porque ya no son tomados en cuenta en las fiestas, como era en los años setenta* (M2).

En los municipios investigados, se habla de pérdida y poco interés de los jóvenes en continuar con el ejercicio de la autoridad maya dentro de las comunidades. Esto sucede por varias razones, entre ellas razones económicas, puesto que quienes realizan actividades de servicio hacia la comunidad deben entregar su tiempo y no reciben remuneración económica. También por razones políticas, debido a las nuevas formas de intervención que están ocurriendo al interior de las comunidades, una de ellas es la organización de la población en COCODES. Y por último, aparece la brutal intromisión ideológica de las diferentes iglesias protestantes, que están empeñadas en una nueva fase de conquista espiritual del pueblo maya. Sobre eso cuentan en Cahabón:

> [...] *en estos días se está perdiendo esa palabra autoridad, porque anteriormente habían autoridades indígenas que son los ancianos. Ellos daban consejos, aplicaban justicia, dirigían a las comunidades. Ahora, por cualquier conflicto en la comunidad se van inmediatamente al juzgado. Lo quieren desarrollar en la comunidad con las autoridades municipales y es por eso que las autoridades indígenas ya se están perdiendo. Lo que nosotros pretendemos es levantar esa autoridad para que nosotros los indígenas tengamos nuestra participación* (DM6).

En Chisec, cuentan:

> [...] *esto fue desapareciendo en el tiempo de Jorge Ubico, él decía que quienes no creían en su ideología y no dejaban sus costumbres serían perseguidos y así murieron varios K'atol Mayej y líderes como Juan Matal B'atz, Manuel Tot y otros* (DI5).

En San Juan Atitán, otro comunitario informa:

> [La autoridad maya] *va desapareciendo porque los padres* [sacerdotes] *les informan de todos los rituales que conlleva, los gastos y el tiempo, así como las largas caminadas que hay que hacer para subir los cerros, por lo que más recomiendan es desechar esta costumbre ancestral y por lo tanto los jóvenes de estas familias cristianas prefieren no aceptar los cargos por su nueva religión y por lo consiguiente va reduciéndose el número de familias que practican la costumbre maya y los nuevos jóvenes que se preparan en esto, que aprenden la tradición y la obligación de asumir cargos ya son pocos* (I1).

Del mismo modo, en Chichicastenango un poblador relata:

> *[...] antes, las personas, especialmente los niños, besaban la mano de un Ajq'ij y del principal de la comunidad, ahora ya no porque el principal es muy joven. Mientras que antes era la persona que más edad tenía y por lo tanto era el más sabio de la comunidad, merecía respeto y se daba a respetar. Ahora los del COCODE a veces toman en cuenta al principal, la semana pasada hubo un problema en la escuela rural mixta de este cantón y llamaron al principal para que fuera a atestiguar en ese problema, a veces lo llaman pero ya no es la persona reconocida a nivel local. Los niños no lo conocen, tampoco lo respetan. Los niños no manejan información sobre autoridades locales mayas, conocen al principal ya que acompaña al auxiliar cuando llegan a resolver problemas que surgen en la escuela de Chulumal I, pero desconocen cuales son las otras funciones que desempeña. Antes se besaba la mano de un principal, ahora por ser joven, la gente ya no le tiene el mismo respeto, tampoco es muy conocido en la comunidad* (DI7).

En estos relatos se muestra como está ocurriendo la progresiva desaparición de los sistemas de autoridad mayas; y aunque sólo estamos estudiando casos específicos, estos tienen fuerza demostrativa a nivel general. Más aún, si estos casos se comparan con otros casos de estudio y con diferentes fuentes de información, entonces aparecerá que la institucionalidad maya no está

siendo un factor operante en los procesos políticos contemporáneos[14]. No obstante, existe evidencia que muestra cómo el concepto y el ejercicio de la autoridad maya, aparece, desaparece y emerge reinventado, en diferentes coyunturas estratégicas. Las alcaldías indígenas o de la costumbre son instituciones sociales, pero también son formas "materializadas" del conocimiento maya; son instituciones y formas de conocimiento que permiten pensar en sistemas políticos endógenos. Ellas muestran que la autoridad maya se ejerce y reivindica de manera consistente y distintiva, aunque sus significados específicos hayan cambiado; esto se realiza al irse articulando y combinando "lo maya", con las formas modernas de organización social.

La alcaldía maya en San Juan Atitán, Huehuetenango, se ha venido reestructurando con la finalidad de adecuarse al tiempo distinto que hoy se vive. Cuenta don José "abuelo quemador", que él pasó por casi todos los cargos que había que cumplir antes. Sirvió en uno de los cuatro principales cargos de mayor, luego fue alcalde auxiliar. A continuación, siguió toda la ruta de los puestos y jerarquías que había que pasar, hasta llegar a ser alcalde de la costumbre. Estas jerarquías la explica La's Ob'al Ch'wix y son: 1. *Chmol Tky'*, en castellano "juntador de gallinas". Estos eran los jóvenes adolescentes, organizados para cuidar, mantener y juntar las aves de corral (pollos y gallinas) para el sacerdote de la iglesia católica. Esto muestra que "antes" el *servicio* era también religioso. 2. El *ǩwel*, es un cargo que no tiene traducción en castellano, pero define a los cargadores de las cosas del sacerdote o de alguna autoridad o trabajador de la municipalidad electa. Ellos eran los jóvenes más fuertes y que posiblemente estaban dejando ya la adolescencia, porque tenían que hacer largos recorridos de varias horas de jornada. También traían el correo a la carretera interamericana y llevaban el correo de regreso. 3. El *Mardon* o *Marton*, palabra derivada del castellano y que significa mayordomo. Este era el ayudante o encargado de cuidar la iglesia o templo católico, también cuidaba las gallinas del sacerdote junto con los *Chmol eky'*. El *Mardon* luego ascendía a, 4. *Guardab'osk*, en castellano guardabosque, quien era el encargado de cuidar la reserva montañosa, propiedad de la comunidad, reserva que se encontraba bajo responsabilidad de la municipalidad. Tenemos, 5. el *Mayor*, palabra del español con igual significado. Los "mayores" eran los cuidadores de la municipalidad, mensajeros y correos, limpiadores y barrenderos. Ellos no tenían ninguna retribución económica. 6. El *Siliar*, o alcalde auxiliar comunitario, quien era el representante del alcalde en su aldea o caserío, y representaba a su comunidad ante la municipalidad. 7. El *Xtol*, que en español significa regidor. Es una persona que funge como ayudante para los regidores quinto, sexto, séptimo y octavo. Este cargo va desde el noveno regidor hasta el vigésimo regidor. 8. *Xtol Regidor*, este es un cargo que va del quinto al octavo regidor. En este cargo están quienes son los ejecutores de las acciones o actividades y quienes se movilizan a los lugares sagrados. Son las personas que van a los cerros y que cuentan con el apoyo de sus ayudantes, quienes están en los puestos que van del noveno al vigésimo regidor. 9. *Xtol Regidor* (primer nivel), aquí se ubican el primer, segundo, tercer y cuarto regidor. Ellos son los que dan las órdenes, orientan y planifican las actividades a realizarse durante todo el año. También son los responsables de detectar, seleccionar y nombrar para el próximo año, a todos los futuros miembros de la alcaldía maya. No se movilizan mucho, ya que tienen sus ejecutores. 10. *Ajkal Pom*, este es el cargo de mayor importancia y en castellano significa alcalde de la costumbre. Es la persona que tiene autoridad sobre todo el grupo y sobre quien recae la responsabilidad, en el caso de que al pueblo le ocurran desgracias, desastres naturales, problemas sociales internos, etc. Por eso, el *Ajkal Pom* debe coordinarse bien con el otro grupo de autoridades, los *Aj Chman*. Porque junto con ellos debe pedirle al *Ajaw* protección para el pueblo (11).

Vemos que este es un sistema complejo que organiza las relaciones de poder en el municipio y que tiene diferentes puestos, en donde cada uno de ellos expresa un nivel determinado de autoridad. El nivel de autoridad (jerarquía) en cada puesto, se corresponde con la

[14] Ver investigación de Bastos y Cumes (2007).

responsabilidad del cargo. Es importante ver que en este sistema, están comprometidas todas las comunidades y grupos que habitan en el municipio. Aquí el primer paso para ser autoridad, es cumplir con los trabajos de la iglesia católica y luego se seguirá toda la escala de responsabilidades, hasta llegar a ser alcalde de la costumbre (autoridad maya). Para los mayas estos trabajos son una forma de servicio que se rigen por valores y que también los expresan. Entre estos valores, están, entre otros, el cumplimiento de los trabajos y compromisos, el sentido de responsabilidad, la importancia del trabajo, el respeto por la palabra de los mayores, la ayuda mutua, la cooperación con la comunidad, el valor de la verdad. En este sentido, la autoridad maya *Mam* se construye bajo estructuras de dominación y control político del Estado moderno, también bajo la dominación y el control religioso de la Iglesia Católica. No obstante, la autoridad *Mam* es ejercida e interiorizada por los individuos, desde pensamientos y prácticas mayas de servicio a la comunidad y respaldada por una cosmovisión distinta. En la estructura de poder, expresada por el sistema de la alcaldía maya, los líderes *Mam* recorren un camino que los lleva a ser bastiones del conocimiento maya y sobre sus hombros cargan el conocimiento ancestral de su pueblo.

1.7 Conflicto entre autoridad oficial y autoridad indígena

Chichicastenango es uno de los pocos municipios del país, donde la autoridad indígena tiene un peso político importante. Y esto se manifiesta en las contradicciones que mantiene con las autoridades oficiales, aquí representadas por la alcaldía municipal.

> [...] *el actual alcalde electo por votación, de Chichicastenango, quiere desaparecer las cofradías y la municipalidad indígena está pidiendo las escrituras de la iglesia, el cementerio, el calvario para que lo pueda vender, lo hacen por falta de estudio, por bruto quiere vender el pueblo* (TKaq).

En este caso se lucha por el control de algunos de los pocos lugares que siguen en propiedad de las comunidades, los que siguen en continua amenaza de usurpación, invasión y expropiación. En este mismo lugar una importante compañía de telefonía se enfrenta a la comunidad por la apropiación de un terreno comunal, hecho que consumó en contubernio con la alcaldía oficial y el poder central.

1.8 Cargos de autoridad política en mujeres

La participación de las mujeres en cargos de autoridad no es bien vista en las comunidades y esta opinión se sustenta en prácticas de larga data:

> [...] *los abuelos decían que la mujer por tener corte no debía ocupar cargos públicos, ellas carecen de fuerza física, los cargos en la municipalidad indígena son sagrados y el marido las cela, no permiten que salgan de la casa, los hombres desconfían de la capacidad física de las mujeres dicen que no es digna de ocupar un cargo, además es vergonzoso para el esposo y la población en general* (TKaq).

Este tipo de opinión es común, tanto en hombres como mujeres, y muestra que la discusión sobre la equidad en la relación entre hombres y mujeres, es un tema con muy poca tracción social en las comunidades.

1.9 Autoridad y castigo

Los de *Ilokab'* dicen que:

> *la municipalidad indígena era la justicia y la ley, era lo normal y lo justo. En cambio en la actualidad el alcalde ladino sólo con dinero llega al puesto. Y con relación al castigo, ellos dicen que es una trampa para que la persona ya no vuelva a caer en el pecado o error, por eso ellos dicen que antes había mucho respeto y obediencia hacia mamá y papá. Cuentan que cuando algún niño o joven desobedecía a su papá y mamá, ellos le decían que se levantara y trabajara o si quería ir a la alcaldía indígena para que las personas le observaran y le impusieran castigo. "Tal vez aquí no obedecés a tu padre y madre pero en la municipalidad indígena sí vas a aprender a obedecer", les decían. Por eso la corrección inicia en el hogar, los padres y las madres eran los primeros indicados para platicar con el niño, la niña o el joven, si después de las palabras no hacían caso entonces se le pegaba con chicote, pero específicamente con una rama de membrillo* (TKaq).

Vemos que en los comunitarios se produce una idealización del pasado, sin cuestionarse las circunstancias reales en que este pasado se estaba haciendo real. Lo que llaman "alcaldía indígena", reproducía un esquema de servidumbre colonial. Capa sobre capa de realidad, la impotencia es la marca principal de la conducta. Todo ello aparecerá en forma de conductas de linchamiento, socialmente aceptadas. Sobre esto Palma (2006:69) afirma que, "los casos de linchamientos ocurridos en algunas comunidades mayas son ajenos a las tradiciones mayas; son una reciente adquisición, una copia de los modelos de violencia y genocidio de la época del conflicto". El que acepta el castigo maya y cumple con el reglamento, se vuelve ejemplo para otros, por eso se hace frente a las personas, las cuales son testigos del arrepentimiento de la persona que cometió el error, entonces la persona adopta una buena conducta.

> [...] *¿Dónde se inició la pérdida del respeto o pensamiento de nuestros abuelos? Uno es por la ignorancia sobre la ciencia y no entenderla, y el otro es porque antes cuando no habían decretado los derechos del niño, los derechos del hombre y los derechos de la mujer, nuestros abuelos eran los que velaban por nosotros. Por ejemplo el joven, la señorita o el niño pedían permiso a papá y mamá o a los abuelos, pero ahora como desaparecieron los chicotes,* [instrumento hecho de cuero o plástico que sirve para azotar a los animales y personas] *además pueden ser demandados quienes los usen* (TKaq.).

También observamos formas violentas de corregir, en *Chuwila*, dicen:

> *Cuando los papás no corregían a sus hijos a ellos les tocaba el castigo, pero cuando ellos habían luchado por educar al niño y éste no hacía caso, al niño le tocaba el castigo. Y se empezaba a dar 6 chicotazos, 12 chicotazos luego una arroba, pero la rama de membrillo era la santa medicina. Antes, también, cuando un niño pequeño respondía a los padres se les metía fuego en la boca, con punta de leña, o si se juzgaba o criticaba a las personas se le salpicaba chile en los ojos* (TKaq.).

También sobre *Chuwila*, el abuelo Sebastián recuerda que:

> [...] *actualmente el corro y el barrinchich,* [instrumentos de castigo-tortura] *se encuentran en la municipalidad indígena y no se pueden mostrar, porque están en la casa que ocupa la cofradía del Padre Eterno, que es la imagen de la municipalidad indígena. Antes también había en la municipalidad una viga donde se colgaba a las personas que cometían un delito o culpa, se le colocaba una piedra de moler en los pies para que no pudiera escapar, actualmente se encuentran 3 piedras en la cofradía de Sacramento. A la mujer también se le imponía el castigo de moler cal en una piedra de moler, dependiendo de la culpa o pecado se le asignaba la cantidad de cal, también se le daba el castigo de hincarse sobre el maíz* (TKaq.).

El corro es un instrumento que se colocaba en los tobillos del culpable y se le sacaba en procesión en todo el pueblo para que todas las personas lo vieran y pasaba por una especie de Vía Crucis.

Acerca de la forma en que los abuelos imponían castigos y sanciones, La's Ob'al Ch'wix narra la visión que le transmitieron los mayores de San Juan Atitán. Ellos dicen que:

> [...] *era más seria la forma de corregir, pero también era con medida. El o la culpable tenía que hacer una promesa y compromiso de no volver a cometer la falta. En cambio ahora hay mucha libertad y ya no hay respeto* (D1).

Un abuelo cuenta:

> *Lo que estoy diciendo es lo que oí, es una historia de lo que pasó, es lo que me dejó en mi memoria-cabeza mi abuela cuando yo me hice consciente de la vida. Esta fue la palabra que quedó de los Tuk'e t tz'umal wakx, nxa' kye kyleq' ojtxe* [chicotes elaborados con piel de vaca o ganado]. *Ah, pero antes decían los que son nuestros muertos ahora, que a las personas no les quitaban o pagaban multa como ahora. Antes dice que les daban su Tz'u'n,* [piel de ganado] *es decir que les pegaban con cuero, con un chicote que era de piel de ganado. Contaban que un chicotazo era una libra, dos chicotazos eran dos libras, diez chicotazos eran diez libras o por arrobas les pegaban, dependía de la gravedad de la falta que se cometía. ¡Ay Dios! dijeron, si uno cometía o hacía algo indebido y si era grande dicen que te daban una arroba de chicotazos, hasta que ya casi te morías, eso me contó mi abuela. Pero para esto había una persona mayor o sea un kawil, que permanecía en la zona, pues ése era el que corregía y ése era su trabajo, sólo a eso se dedicaba, dice que corregían con palo, pero no con metal. Pero era una ley por el ajcalt, o sea el alcalde. El castigo dependía de lo que uno había cometido; por ejemplo si te habías robado a una mujer, o habías robado la milpa, o habías matado, o pegado a alguna persona. A los que mataban a otra persona les daban un quintal de chicotazos. Pero si sólo robaba, le daban jun (1), ka'b (2), ox (3), kyaj (4), jwe'(5), qaq (6) y cuando llegaban a diez lo liberaban. Mi abuelo contaba que a algunos se les desgarraban las ropas y sangraban. Ahora es multa lo que se paga, porque ya sólo dinero es lo que quiere el mos* [el otro, extranjero] *o el alcalde que hay ahora* (E1-José).

1.10 Intentos recientes de combinar los dos tipos de autoridad

En los territorios de *Tzuultaq'a Q'eqchi'* hoy en día, existen alcaldías indígenas impulsadas por el Organismo Judicial. En ellas ofician quienes pueden realizar el trabajo de mediadores, en conflictos que ocurren entre la población, sobre todo, conflictos agrarios. Al respecto, comenta uno de los miembros de esta alcaldía indígena:

> *Esta idea de autoridades indígenas nació hace tres años. El centro de justicia del Organismo Judicial capacitó por tres años. Estamos para ayudar a nuestra gente cuando tienen problemas y ya no ir al juzgado. Somos mediadores con nuestra gente como lo hacían nuestros antepasados. Por todos, somos treinta y cinco en el municipio* (DM6).

Sin embargo, quienes participan dentro de estas alcaldías indígenas no son personas con una tradición de servicio en su comunidad. En el área *Q'eqchi'* la autoridad maya no está dada por la capacitación para resolver conflictos, ni por el poder económico que alguien tenga sobre los demás, más bien la autoridad maya radica en los conocimientos, ya sean espirituales, medicinales, políticos, sociales o económicos que posean los hombres y las mujeres. Y también por la vocación de servicio que hayan demostrado con su pueblo. Al respecto, doña Rosa, curandera y comadrona, describe muy modestamente como ella es vista por los demás miembros de la comunidad:

> *Bueno para otros personas soy alguien que es amigable, me encanta compartir mis conocimientos. Para mis hijos soy una rebelde y pobre, porque sigo practicando mis costumbres que mis abuelos me han enseñado* (E5-Rosa).

1.11 Las personas de conocimiento

Pero el tema de la "autoridad maya" no es un asunto sólo de sistemas, de política y de funciones sociales, también es un asunto de *sentido*. Tiene que ver con estructuras cognitivas creadas desde otra lógica cultural, con palabras y términos que pegan de otra manera el significado de las cosas; porque el mundo y la realidad no están organizados de la misma manera en todas las culturas. En este caso, la autoridad es también poesía y metáfora, porque para los mayas la autoridad procede de las raíces del tiempo. Es una autoridad que surge del poder de adivinar, de curar, de orientar y de enviar mensajes a quienes están lejos. Son los personajes más respetados en las comunidades y también los que viven en la mayor pobreza.

Jaqolb'e comparte su visión de uno de estas personas de conocimiento:

> *Es un día como todos en los altos Cuchumatanes y en la casa de don José, el Aj chman más poderoso de la región, ya la abuela se ha vestido. En su memoria brillan las brasas de las cáscaras de encino, que el abuelo le ha pedido que permanezcan en su brasero, ya que ellas, junto a sus palabras, cruzarán por los dolores de cabeza de un joven enfermo hijo de su vecino. Son brazas que se mantendrán encendidas porque también darán calor al camino, a los pies, al espíritu de otro joven que cruzará hacia el "norte", hacia Estados Unidos a ganarse unos centavos. Las personas de conocimiento poseen el sentido de autoridad de los que proceden del tiempo, del sol, de la luz y las sombras, desde ellos se pueden desatar o discernir las complejas realidades del ser humano. Entonces las autoridades mayas son los Ajq'ij, Aj chman, los Chmol Hky' juntadores de pollos. Los Xkwel, cargadores de cosas, los marton, guardabosque, los mayor, los siliar, los xtol-ixtol, y el aj kal pom, y el más importante, el alcalde de la costumbre. Don José dice que cuando elegimos a nuestras autoridades, les llevamos flores rojas silvestres, flores amarillas, azucenas de tierra fría, que son el símbolo de nombramiento oficial de las autoridades.*

En las prácticas de la autoridad maya, aún vigentes, se involucra una lógica calendárica distinta, que según los propios mayas,

> [...] *viene desde otras profundidades del conocimiento, donde otras entidades comparten y rigen desde una forma ancestral basada en el Winaq, basados en los 20 días, que es donde se inicia el recorrido, acompañados de principales y auxiliares, ellos son: Qman B'e o qman E, es el primer día de los 20 y es el primer alcalde, es un principal y tiene cuatro auxiliares que son: Aj, I'x, Tz'uchin, y Ajmaq. El segundo alcalde principal es No'j y sus auxiliares son: Chi'j, Kyoq, Junajpu', Imx. El tercer alcalde principal es Iq', y sus auxiliares son: Ob'al, Ky'ech, Kan, Ky'mexh. El cuarto alcalde principal es Chej, y sus auxiliares son: Q'anel, Choj, Tx'i' y B'atz'* (I1).

Para quienes ejercen autoridad en clave civilizatoria maya, el camino, la sabiduría, el viento, son fundamentales para encontrar dónde nace el sol y dónde duerme, dónde nace el viento y dónde nacen las semillas, "porque son los cuatro puntos de partida y son elementos básicos para comprender lo que es entrar en la complejidad de la autoridad en nuestro mundo maya. Y todo esto nos fue dado desde que fuimos creados".

Una mujer *Mam* cuenta de su abuelo, que:

> [...] *el Aj chman, después de dejar sus tablas de pino que han calentado y cuidado su espalda durante la noche, está de pie, sin antes haber pensado y recomendado, que sus nietos le den el zacate a su caballo. Entran otra vez a su casita agrietada buscando en la semioscuridad los elementos para la ceremonia, su t-xk'omal matx', y sus candelas de colores, amarillas, blancas, cebo, copal, ocote, incienso, que ofrendará al kajwil para que proteja y cuide a sus hijos. Toma su morral y se encamina hacia A'laj Witz, el cerro tierno, verde o joven, cuya energía ayudará a quien lo pida y necesite. Allí, el abuelo como intercesor con el mundo de los misterios, logrará que la energía fluya. Luego se encaminará a Twi' Xlach'e', donde de niño él descansaba junto con su abuela. Allí él se quitaba el sombrero, agradeciendo a kajwil por haber llegado allí. En ese lugar sus ojos y corazón contemplan el territorio mexicano y el guatemalteco, desde ese único sitio él dice que la petición se va directo.*

Jaqolb'e explica que la autoridad entre el pueblo maya está muy relacionada con los cerros abuelos y abuelas, esto es así por su autoridad ancestral, sencillamente porque fueron antes que nosotros y permitieron que sus frutos, su energía y sus corazones fueran parte de nuestros linajes. Donde la flor de nuestros ombligos aún genera frutos en época de lluvia, de sequía, de flores, cuando se caen las hojas y baja la energía de *Q'uq'ulkan* para renovar la vida. Por eso a ellas y ellos se les convoca primero:

> [...] *especialmente para que los empleados no les pase nada en el año, que todo el servicio culmine bien. Esto era la petición en sus rituales y ceremonias. Los cerros son Twi' Q'uq', Twi' Matx', Twi' B'akj, y Twi' Xlach'e'. El Alcalde y los primeros 8 regidores dirigen al pueblo, hay 4 regidores base o principales que no se mueven, y 4 primeros brazos o ayudantes o auxiliares que son los que van a cada cerro ya mencionado según su linaje o "ta'lajil".*

La voz de la autoridad tiene sus símbolos, sabe a flores, a copal, a incienso, también implica un pacto de sangre, como en toda ceremonia y como en toda civilización. Uno de los abuelos que aún nos presta su voz para contarnos su experiencia nos dice que:

> *En 1942 serví a mi pueblo con el cargo de mayor, pero me han nombrado antes con el ritual de las flores, luego con las ceremonias y ofrendas de copal, incienso, candelas, huevos de gallina, huevos de chompipa para limpieza, y la sangre de un pollo, gallo o chompipe, allí empiezo a conocer como funciona la alcaldía maya, antes usaban un distintivo que le llamaban el Xhintunk es decir un bastoncito pequeño con unas borlas azules ceñidos a la cintura como símbolo de autoridad y de mayor.*

En Santa Bárbara, Ixky'echoj Pi'x Ka'mj también recoge en su morral las experiencias de otro abuelo, quien ejerce la autoridad heredada de sus ancestros y nos dice:

> *Mi servicio es solicitado por ladinos dueños de almacenes y comerciantes en Huehuetenango, a veces vienen a mi casa o voy a otros pueblos para hacer costumbres. En la actualidad soy rezador de la costumbre en la iglesia católica. Trabajo de curandero y quemador de pom, ya no participo en organizaciones de gobierno.*

En tanto otro de los abuelos nos cuenta, y nos ubica en un principio y valor de la cultura maya, como lo es el respeto que poco a poco se ha ido perdiendo, él dice:

> *José María sigue trabajando, el es Aj centro que así se llama, todo el tiempo no estuvo en el municipio y no hay una persona quien lo guiara en su camino, en su vida, por su propio sentido hizo todo, sólo los amigos y conocidos en la finca lo aconsejaban para no aprender a robar.*

En *Chuwila*, al extender el *Su't* multicolor, Zapón Tipaz nos comparte lo que recogió al pie de los cerros abuelos *Pascual Ab'aj, Che'poqo'il* y en el cementerio, mientras se realizaba una ceremonia, donde el *ajq'ijab'* se había congregado:

> *En la ceremonia habían ajq'ijab' de Xelajú, Chna'jul o Saqulew, de K'iche', de Retal ulew, y Tuj Chun-Twitz'Ky'ech,* [San Marcos]. *A doña Ixsastal* [*Ajq'ij* y curandera] *le asignaron acompañar al presidente de los ancianos en la salida del sol, tata Nix indicó que el resto del ajq'ijab' hicieran grupos de candelas de 9, 13 y 20, que son números principales y sagrados. Pero el conteo de los días fue suspendido para dar la bienvenida a la Rabin Ajaw, todos pidieron por su protección, salud y sabiduría porque ella será la voz de los pueblos maya, garífunas y*

xincas, finalmente todos quedaron invitados para la próxima ceremonia en el lugar sagrado María Tecún para discernir el mensaje del sagrado fuego y el humo. El Ajq'ijab' es el consejo de ancianos y el Chak patan es la cofradía.

Aquí vemos una autoridad compartida, donde el sagrado fuego cumple su misión de comunicador de mensajes de autoridad, y esta autoridad es interpretada por nuestras autoridades femeninas y masculinas, que aprendieron que a través de la ofrenda, la petición y el regalo-bendición, se conecta con la dimensión de autoridad creadora y escultora, como lo manifiestan los de *Ilokab'*. A ellos los podemos pensar desde la mirada y la voz de *Pos Sacalxot*, cuando nos relata:

> [...] *donde los Ajq'axal, los Ajq'ijab', los Ajpom, los destinados a ofrecer las plegarias, las ofrendas, el Toj, al Tz'aqonel, al B'itonel, son bastantes como 500 ó 600 personas y están involucrados todo tipo de religiosos, la mayoría supuestamente es ajq'ijab', pero no le hace falta un representante de cada iglesia, comité, autoridades de la cabecera, y como comunitarios, alcaldes auxiliares, segundo mayor, segundo surial, tercer mayor, y así está conformado. También el cargo de auxiliar es muy conflictivo, pero se aprende a utilizar los conocimientos en la búsqueda de soluciones equitativas sin afectar ni favorecer a un solo bando* (M8).

Uno de los miembros de la autoridad de *Ilokab'* cuenta:

> *Por las responsabilidades que tengo con mi comunidad, con ese trabajo no percibo ningún dinero, tampoco es lo que busco, lo que persigo es el bienestar, la unidad, el apoyo mutuo, ya que son los ejemplos y enseñanzas de mis padres y mis abuelos. Entendemos que la mayor parte del ejercicio de la autoridad, entre nosotros los mayas, está basada en los ejemplos, en la forma en que la persona lleva su vida y como carga su tiempo; aunque no sepamos leer o escribir el castellano, nuestros conocimientos son valorados de otra manera. Para nosotros los mayas la autoridad no está escrita, sólo se logra y se conoce cuando se vive.*

Pos Sacalxot explica que:

> [...] *la mayoría son analfabetos, no poseen un grado de conocimientos de leyes, únicamente se sustentan en la intersección de sus antepasados que un día supieron aplicar la justicia equitativa, como aquí en Iloqab' todos coinciden en el encendido de una o más veladoras cerca de las varas o insignias de cada integrante, uno de ellos fue electo como auxiliar, por los ancianos del lugar.*

Y al dejar de llover, cuando ya podemos contar las gotas que caen del techo, también empiezan a caer los pensamientos, convirtiéndose en las palabras que K'aq recoge, desde *Chaslau*, donde:

> [...] *don Víctor le cuenta que él todavía practica el mayajak. Él es uno de los ancianos y ha ido a hacer el mayajak en Qaawa' Se'uq' y ofrendar en la gruta llamada Convento. En ese cerro no se puede entrar porque pega si no se va con buenas intenciones y todo lo que es metal no puede entrar en el cerro. A Cac-Pulga le llama mucho la atención que don Víctor, un anciano de 90 años, sea una persona que ha prestado servicio a la comunidad como cofrade y que cada vez que come reza y se persigna* (M6).

Desde el territorio de *Qaawa' Se'uq'* y *Qana' Iitzam*, Ixmukane recoge en su vasija de orquídeas otras experiencias y cuenta como los de *Chisek*, explican y ejercen la autoridad. Aquí, dice ella, los *K'atol Mayej* son los *Chman* como se dice en *Mam*, es decir son los abuelos. Según Marcos, un *K'atol Mayej* de *Chisek*,

> *algunos catequistas están con los ancianos, porque no sólo de rezar se trata sino también hay que ofrendar a la tierra de donde sale la comida.*

Se trata, entonces, de una autoridad basada en el respeto a la Madre Tierra, a la primera autoridad madre, porque ella es una autoridad creadora.

Entre los *Kaqchikela'*, en Poaquil, Tzirin hace una relación de cómo se interponen los tipos de autoridad a través de las distintas instituciones, pero en las cuales lo maya prevalece. Esta autoridad es representada por hombres y mujeres. Él dice que allí las cofradías son núcleos de poder y que hay una especie de mestizaje religioso y diferentes jerarquías, como los: *Aj* sacramento, *Ajsamaj*, *Nab'ey*, *Nimalaxel*, ellos son los mayores, los principales, los primeros.

Lajuxik, también nos comparte lo que recoge en su comal de barro y lo que una abuela cuenta sobre la autoridad, allá entre los *Aj Chixot*, donde las distintas iglesias y poderes se viven entre aperturas y aislamientos, y donde lo maya ha tomado variedad de significados, nombres y formas. Ese es el lugar donde las *Texela'* simbolizan una autoridad maya, que no estará perdida en el tiempo, mientras su pueblo exista para nombrarlas. A Lajuxik le dijo la abuela:

El trabajo me lo ha regalado Dios y me ha dado todo mi conocimiento y cuando recibo a un niño, ya sé qué trabajo trae, así como le digo, que el Ajq'ij sabe bien cuál es el día que traen las personas. En las estructuras de autoridad entre nosotros, como mayas que hablamos desde nuestros territorios, todo tiene relación con las especialidades que hombres y mujeres van desarrollando de acuerdo a su misión. Misión que el Ajaw les ha regalado para su existencia en la Madre Tierra y para compartirlo con los demás, enfrentando permanentemente la discriminación que nuestras autoridades vienen sufriendo en la actualidad.

Doña María Tuyuc dice que:

los Ajq'ija' si hay y están, y lo lamentable es que ellos no quieren enseñarse, a escondidas ellos trabajan, es por la religión que no deja que se haga.

Entre los desafíos que viven las mujeres y los hombres, representantes de la autoridad maya en la actualidad, encontramos dos elementos muy importantes: el ser escogidos por el pueblo y tener condiciones económicas para asumir el cargo. Podemos preguntarnos, ¿qué hacen los que no tienen dinero para asumir el cargo? Quienes se encuentran en esta situación lo han solucionado migrando hacia los Estados Unidos, pero otros no lo asumen y esto viene entonces a afectar las formas de organización de las comunidades mayas. La determinación económica para asignar el cargo queda clara en lo que los *Sik'onelab'* nos describen en Santa Bárbara:

[aquí] *los cofrades, son escogidos por el pueblo por su condición económica para poder llevar este cargo. El mayor usa su tórtola y botón de autoridad que es de madera y el adorno de lana* (D12).

El sistema de cofrades impuesto por la Iglesia Católica aún funciona en la organización social maya, aunque está sufriendo cambios radicales. Pero algo importante es que ahora las propias cofradías están siendo intervenidas por las iglesias protestantes.

En *Chuwila*, podemos ver la secuencia de los pasos que hay que dar para llegar a ser una autoridad, aunque también se pueden poseer distintos cargos. Zapón explica que una persona, primero debe ocupar el cargo de octavo mayordomo de una cofradía de cualquier imagen, allí seguirá hasta llegar a ser primer alcalde. Al ocupar diferentes cargos en la cofradía, podrá ser el candidato idóneo para ocupar la silla principal en la municipalidad indígena.

Pero las contradicciones que han vivido las autoridades mayas, continúan hoy en día con la proliferación de iglesias evangélicas en los territorios mayas. El *Ajq'ij* Pox, comenta:

los evangélicos critican mucho a las cofradías por prestar servicio a las imágenes pero sacan provecho de la festividad en honor al santo patrono Santo Tomás Apóstol.

No obstante y a pesar de estas contradicciones, surgen nuevas formas de adecuación y renovación para no perder el hilo de la historia de los abuelos y abuelas. Así en *Ilokab'*, Pos Sacalxot explica que:

la auxiliatura indígena está integrada por católicos, evangélicos y de la costumbre, y que todos ellos velan por el bienestar de la población. Juntos buscan el bien común de la comunidad, poniendo sus candelitas en el local que ocupan, porque se invoca a un mismo Dios.

Gracias al *Ajaw*, aún existe la memoria y la raíz, para recordar que antes todas las personas realizaban ceremonias, lo hacían en sus casas, enfrente de la iglesia y en los cerros sagrados; allí los abuelos invocaban a los grandes sabios que habían pasado por la municipalidad indígena. Esa amplitud y libertad de expresar y vivir nuestra espiritualidad es el cordón umbilical que une a nuestros pueblos aunque algunos, según Sebastián Chan, "dicen que ahora nosotros no sabemos nada".

Las autoridades mayas son personas que encarnan la lógica política de una antigua tradición civilizatoria mesoamericana[15], ellas viven sus cargos en condiciones en extremo difíciles y su autoridad es negada por el sistema político imperante. Han tenido que adaptarse y adecuarse al mundo moderno, no podría ser de otra manera. No obstante, reafirman el poder de crear orden

[15] Carmack, 1998.

en el espacio social familiar y en el comunitario; haciéndolo desde la fuerza de su ejemplo personal y de grandes cuotas de sacrificio. Las personas con autoridad política, en los espacios mayas observados, sustentan valores de honda profundidad humanística y saben combinar el conocimiento de la sociedad, con la magia. La magia de ser capaces de articular la energía de la tierra, de los cerros, de los árboles, del agua y de sus nahuales, con la voz y la fuerza de sus palabras. Y con la eficacia de un talento personal puesto al servicio de sus semejantes.

1.12 Las familias mayas

Tza'n kyxtokan kyib' txe kyja
"Así somos en la raíz de nuestras casas"

Jaqolb'e dice que el espíritu de las familias mayas se transmite a través de un juego de luces y sombras, como botones de flores de *Lob'aj*, estos son bellos ramilletes en el cielo que se forman con el aliento de las serpientes, capaces de crear admiración, ternura, contemplación, capaces de compartir sonrisas, miedos y lágrimas. Palma (2006: 82-83) por su parte, resume que "[...] las comunidades mayas más tradicionales se caracterizaban por una alta integración, cohesión, consenso y participatividad, merced a estructuras organizacionales tales como el consejo de ancianos, la cofradía, la alcaldía indígena, la alcaldía auxiliar, y las tradiciones de autoridad, responsabilidad, solidaridad y participación. Pese al papel mediatizador que estas estructuras tradicionales desempeñaban respecto de poderes extracomunitarios, los problemas de la comunidad se trataban en asambleas, las decisiones se tomaban por consenso, la acción era organizada y colectiva".

1.13 Grupos de parentesco[16], territorio y autoridad tradicional

En San Juan Atitán existen linajes que están vinculados a los cerros y estos marcan los puntos de referencia que delimitan el territorio del grupo social. De acuerdo a los apellidos se asignan los cargos de autoridad en la alcaldía indígena y cada apellido está vinculado a uno de los cerros; esto es así, aún y cuando los apellidos se castellanizaron. Pero las personas saben que pertenecen a grupos de parentesco que se identificaban con términos mayas y casi todos tienen otra manera de nombrarse e identificarse en *Mam*[17]. En San Juan Atitán, Huehuetenango, La's Ob'al Ch'wix explica que cada uno de los cuatro regidores principales representa a un cerro sagrado y a un conjunto de familias. El primer regidor tiene asignado el cerro *Twi' Q'uq'*; el segundo regidor tiene asignado el cerro *Twi' Xlach'e'x*; el tercer regidor tiene a su cargo el cerro *Twi' B'ak*, y el cuarto regidor tiene el cerro *Twi' Matx'*. Las familias están asignadas al cerro correspondiente de acuerdo a su apellido, así los Godínez, Chales, Méndez, López, Aguilar y Domingo, pertenecen al Primer Regidor y al cerro *Twi' Q'uq'*. Los Vicente, Jacinto, Aguilar, Hernández y Ramírez, pertenecen al Segundo Regidor y al cerro *Twi' Xlach'e'x*. Los Aguilar, Hernández y Jacinto están asignados al tercer regidor y al cerro *Twi' B'ak* y los Jiménez, Martínez, García, Domingo y Andrés, al cuarto regidor y al cerro *Twi' Matx'*. Según Palma (2006:25) "Como en tiempos pre-hispánicos, *la comunidad* confirmaba o no a la persona que ocuparía estos y los demás cargos, en una especie de cabildo abierto. Además todo asunto exógeno que afectaba a la comunidad debía, según su naturaleza, ser conocido y analizado por la cofradía y la alcaldía indígena; y luego,

[16] "[...] para que exista un sistema de parentesco y más aún un sistema de conducta, es preciso que estén presentes los tres tipos de relaciones familiares que siempre se dan en la sociedad humana; es decir, una relación de consanguinidad, otra de alianza y una tercera de filiación; en otros términos, una relación entre hermano y hermana, otro entre esposo y esposa y la tercera entre padre e hijo" (Fages, 1974: 34).

[17] El parentesco es un asunto social o convencional, cualesquiera sean sus lazos con la reproducción humana y aparece bajo tres formas elementales: matrimonio o afinidad, relación entre hermanos y descendencia. El parentesco constituye un sistema porque el comportamiento y los hechos del parentesco, 1) funcionan efectivamente y, 2) corresponden más o menos a un orden. Toda la vida social, o al menos la mayor parte de ella, se expresa en el lenguaje del parentesco, no obstante la red de relaciones de parentesco no es más que una parte de la estructura social. (Dumont, 1975: 19-21). Por otra parte, "los linajes son grupos de descendencia unilineal organizados sobre la base de la descendencia común de un antepasado conocido. Si esa descendencia se traza por la línea masculina se denomina *patrilinaje*; si por la femenina, es un *matrilinaje* (Barfield, 2000).

ser expuesto a la comunidad. Ésta decidía finalmente, en un marco de limitaciones y de presiones. En tiempos prehispánicos el sistema de escalamiento y rotación en la representación comunitaria recaía en las *casas grandes* (ver las crónicas indígenas del siglo XVI), más conocidas en tiempos recientes como *chinimitales o chimitales*. En áreas de Sololá y Quiché funcionaron consistentemente hace años: en los caseríos los padres y madres de familia eligen representantes, para que participen en asambleas en las aldeas y cantones; las aldeas y cantones eligen representantes para que participen en la elección del alcalde indígena en la cabecera municipal. Las personas elegidas ocupan el cargo de representación por un año, y cada año se rotan la representatividad los diferentes apellidos o patrilinajes de las comunidades. Cada *chinimital* disponía de una manzana de terreno, para sus propios usos, aparte de los terrenos de sus familias integrantes. Sin embargo, estas formas de organización e interrelación tradicional ya no funcionan" .

Son los abuelos quienes poseen el conocimiento de los linajes y de las historias de los ancestros, ellos tienen una importante función orientadora en el grupo social y también son educadores de los más jóvenes. En las familias mayas, los abuelos y las abuelas son el símbolo de la sabiduría y la experiencia. Son quienes realizan la función social de transmitir los conocimientos ancestrales de los antepasados. En Cahabón, Alta Verapaz, K'aq narra como los abuelos y abuelas están presentes en el día a día de todos los miembros de la familia, un nieto dice:

> [...] *al cansarnos de jugar al futbol me voy a ver a mi abuelo que tiene su casa como a diez metros de nuestra casa. Mi abuelo me dice: "estás sudando mucho por estar jugando pelota", yo le contesto: "sí pero es alegre jugar y sudar". Entonces mi abuelo me pregunta si esta mi mamá en la cocina porque él quiere ir a pedir un poco de agua para tomar.*

En Chichicastenango, Zapón Tipaz afirma que:

> *son los abuelos los que incentivan a los nietos. El papel de los abuelos es muy importante en una familia, ellos cuentan las historias, enseñan a tejer, aconsejan, llaman la atención, reprenden cuando es necesario y corrigen a los niños* (DI7).

En otra narración se relata:

> *Al parecer, los niños tienen un mayor respeto hacia los abuelos. Cuando Rosa la mamá de Ixmucané y Fátima les llama la atención, ellas no le hacen caso, en cambio si es doña Ixsastal*[la abuela], *ellas inmediatamente obedecen y reaccionan. Tal vez sea por la forma de corregir, doña Ixsastal lo hace con un tono de voz suave, mientras que Rosa lo hace un poco más alterada* (DI7).

En Santa Bárbara, Huehuetenango, Olivia cuenta:

> *Mi abuela como nos regañaba cuando todavía tenía valor y decía, o'kx tuk' kyxnayjiya kjawatz ki'na b'utx ton mi tk'ub' naj, qa tu'n qb'anq'aj kye kub' naj tanmi* [sólo con tu mano izquierda debes de sacar el nixtamal pues si lo haces con la mano derecha, el corazón del nixtamal se pierde poco a poco, y no se queda con la familia] *y ya nos acostumbramos así* (DI2).

La base de la organización social maya es la familia extensa, en donde abuelos, padres, hijos, primos, tíos, viven en un mismo espacio familiar o muy cerca entre sí. K'aq, en Cahabón, Alta Verapaz, dice:

> *Cuando los hijos de don Víctor llegaban a visitarlo, los hijos saludaban primero al abuelo, después a la abuela. Al saludar los hijos se sentaba el abuelo y el padre en la hamaca y todos iniciaban a platicar. Regularmente la plática consistía en preguntar y dar noticias de cómo se encuentran los demás miembros de la familia. Al ver a estas personas platicar, en el ambiente se puede sentir el respeto, da pena interrumpir o pasar frente a ellos cuando están reunidos en familia* (I6).

En el mismo sentido, Ixky'echoj Pi'x Ka'mj establece que en Santa Bárbara, en una de las casas donde realizó su trabajo de investigación, viven dos familias: el hijo con su esposa y sus dos hijos, don Jacinto con su esposa, tres hijos, y la abuelita. Suman un total de diez integrantes en la familia. Ella afirma que el hecho de que los abuelos vivan con los hijos es parte de un modelo familiar, en el cual, y desde niños, se aprende a afrontar los problemas de la vida cotidiana, imitando al mismo tiempo a las abuelas y abuelos, al padre y a la madre. En San Juan Atitán, La's Ob'al Ch'wix cuenta que el niño Kril Kars (Alberto Carrillo García), de 12 años de edad, dijo que quería sembrar su propia milpa sin ayuda de su papá y por eso, sembró una parcelita debajo de la casa:

> *La milpa está muy buena, él la cuida y la limpia, ha aprendido a seleccionar el maíz, las clases que hay (Ak'al, Kok'xin, Saajal) así como las fechas para sembrar, para limpiar y para cosechar. Esto se lo enseñó su papá, cuando Kril realizaba, en forma de juego, sus tareas con su pequeño*

azadón y su machetío. Así le sintió el gusto y le tomó cariño al trabajo de la milpa (DI1).

1.14 Consejos y enseñanzas

Dice Jaqolb'e que el espíritu de las familias mayas se entreteje en un sistema de valores, que se realizan a través de las acciones de cada uno de sus miembros. Por eso los padres y las madres mayas aprovechan todas las actividades de la vida cotidiana para darles explicaciones a los hijos, son lecciones de vida en forma de consejos e instrucciones prácticas que abarcan todo tipo de temas; versan sobre cómo se debe trabajar, en qué pensar y cómo hacerlo, de que manera hay que hablar con las otras personas y en que forma hay que comportarse. Las mamás enseñan a las hijas todo el proceso de preparación del maíz, hasta que se convierte en tortilla. Esta es una actividad observada en todos los lugares donde se investigó y que las niñas realizan, primero en forma de juego y luego como parte de las actividades de reproducción social de la familia.

El proceso comienza cuando, a los cinco o seis años, las niñas tienen curiosidad al ver a sus mamás torteando, entonces la madre les da una bolita de masa y la niña "juega" a tortear la masa de maíz. Cuando ya tiene su tortilla se la da a su mamá para que la ponga en el comal. Primero hace unas tortillas pequeñas, gruesas y deformes, pero la mamá la motiva y por lo general, la pequeña tortilla gordita y gruesa de la niña, se la dan al papá. Este dice: "probaré la primera tortilla de mi hija", se la come y alaba a la niña. Esto impulsa más la curiosidad de la niña y ya cuando tiene ocho o nueve años, hace tortillas formales en el comal. Ese es un ejemplo de los procesos de enseñanza-aprendizaje que se realizan dentro del núcleo familiar, en donde no se separa el juego de la práctica en destrezas laborales.

Las familias constituyen un espacio social en sí mismo y un eslabón con el grupo mayor, la comunidad. En este espacio, sus miembros aprenden y luego se rigen por normas y valores, como son el sentido de responsabilidad, el respeto a la palabra de los padres y de los abuelos, la ayuda mutua y la verdad.

Ka'q establece que en el momento en que una pareja *Q'eqchi'* se casa, los *Chi'resink* (ancianos), les dan consejos para vivir en familia. Entre algunos de los consejos de los *Chi'resink* a los jóvenes, está el que los padres deben ir a depositar el ombligo de los recién nacidos en un árbol con un tronco recto. Allí hacen una incisión y depositan el ombligo, al cicatrizar el palo eso ayudará a que el niño sea recto y disciplinado en la vida, y también será la señal de que la pareja puede concebir de nuevo (DM6). Los "consejos" son parte de las labores de orientación que los mayores deben cumplir con los jóvenes, en ese sentido cumplen una función en el proceso de socialización.[18]

1.15 La pedida

Como es costumbre, entre los mayas, la historia se cuenta para que sigan teniendo memoria, por eso entre los *Mam* hay muchas historias que aún se guardan, al pie del derrumbe, uno de los abuelos nos cuenta que:

> [...] *a la edad de 13 años me sucede algo importante, mis papás me buscan esposa o mujer, aunque yo no sabía que es tener esposa ni tener hijos, mi papá me buscó ya mi mujer. Esto lo hacen consultando al Miche que son los granos sagrados de color rojo y lo hace un Cuman o Abuelo Quemador, que sabe de la forma de consultar, luego de haber dado buen resultado hacen la pedida y cuando ya tuve mi esposa entonces mis papás me dieron mi chamarra, es decir que simbólicamente ya es otra familia y en verdad me dan mi chamarra, porque me fui de yerno a vivir con mis suegros a esto se le llama Ma' txi' te jib'aj y cuando es la mujer la que se va a vivir a la casa de su marido se le llama Ma' txi' te lib'aj* (V1-José).

Esta breve historia nos podría causar preocupación o inconformidad, por la forma o sistema de casamiento entre la familias mayas, sin embargo hay un elemento importante que podemos rescatar y es la consulta al

[18] No sólo comprendemos nuestras definiciones de las situaciones compartidas: también las definimos recíprocamente. Existe ahora una continua identificación mutua entre nosotros. No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del otro. El proceso ontogenético por el cual esto se realiza se denomina *socialización*, y, por tanto, puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. **1.** La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. **2.** La socialización secundaria es cualquier proceso que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad (Berger y Luckmann, 1995).

sagrado miche o *tz'ite'*. Ya que esta práctica nos lleva a pensar que antes de tomar una decisión hay una consulta, para luego llegar al consenso en el cual las familias, así como los y las guías espirituales, asumen el compromiso para dar seguimiento y apoyar a la pareja.

Las ceremonias son un aspecto muy importante en la vida familiar y se realizan en diferentes momentos, siempre cruciales en el ciclo de vida de una persona. En San Antonio Ilotenango,

> [...] *cuando algún joven responsable pide a su mujer, se va con un hombre de mayor edad para que interceda por él ante la familia de la novia, a esa persona se le llama "Cholonel"* [pedidor]. *La familia del novio al llegar con el Cholonel le dice: "venimos con usted para que nos haga un gran favor, estamos en tiempos difíciles, nuestro hijo decidió casarse, llegó el momento en que escogió a la novia, y ¿qué podemos hacer?, llegó el momento y como nuestros padres ya no están aquí, entonces venimos con esa molestia si usted pudiera presentar nuestra petición"* (DI8).

En este caso, al mismo tiempo que "la pedida" es una ceremonia que formaliza una alianza entre dos grupos sociales, también se convierte en un rito de paso para los jóvenes comprometidos, quienes entran así en otra categoría social[19]. En estos procesos observamos como se transmite y reproduce el conocimiento colectivo, un conocimiento que trata de la propia organización social del grupo. Porque los ritos y las ceremonias que los acompañan se instituyen como programas que rigen el comportamiento de las personas. En ellos está contenido, simbólicamente, el conocimiento que indica las formas de proceder en la vida social, así como los distintos puestos y lugares sociales que le corresponden ocupar a una persona a lo largo de su vida.

Pero las prácticas rituales también muestran la forma en que el grupo debe actuar frente a *esa* persona; este conocimiento se transmite en la práctica misma y supone la participación total de la persona, lo que incluye el compromiso emocional con el rito.

Al igual que en *Txe Qotx'* y Santa Bárbara, en el territorio de los de *Ilokab'* se coincide en los consejos o recomendaciones que se dan a las personas que se casan o que se juntan para formar un hogar. De estas recomendaciones depende mucho el espíritu que un hogar va a tener, la enseñanza en esto es que el compromiso es colectivo y se asume como colectivo. Aunque también hay que reconocer que algunos de estos arreglos matrimoniales se hacían entre los padres, madres y abuelos y no tanto con la joven, veamos este ejemplo que nos relata don José Ajiátz:

> *Me fijé en Cecilia, una niña de tez blanca que vivía únicamente con sus abuelos, y me entró el deseo de hablar con sus abuelos para solicitarla para que fuera mi esposa. Entré por primera vez a hablar con la abuela y le presenté mi propuesta, e inmediatamente me dijo que podríamos definir dicha relación ya con presencia de mis papás, pero que la abuela y abuelo bien podrían aprobar dicho matrimonio. Después de un tiempo, que ya no recuerdo cuánto fue, llegué junto a mis papás a pedir la mano de Cecilia, y después de un tiempo me presentaron ante Cecilia como su futuro esposo. Tuve la dicha que me hayan ofrecido pasarme a vivir con los abuelos de Cecilia, aunque dicen que la costumbre es llevarse a la esposa a la casa del esposo, pero el abuelo de ella me ofreció venir a su casa puesto que ellos contaban con un terreno del que yo me podría encargar después de que ellos murieran y así fue. Sus papás tuvieron que aceptar la propuesta de casamiento y fue así que Xin q'ax pa ja* [me pasé a vivir a su casa].
>
> *No hubo casamiento ni civil ni religioso, únicamente llevamos la comida que se llama ti'j pa kalto rachi'l k'oxob', que significa caldo rojo, y el compromiso que hicimos fue el cumplimiento ante los testigos sobre lo que fue el pixab', que son las recomendaciones sobre la fidelidad que se deben guardar las parejas, los testigos son los papás, abuelos, tíos, ancianos, invitados y otros familiares* (D8).

[19] "[...] los ritos de pasaje (o de paso) son las formas en las que los seres humanos indican la transformación de un estatus social al siguiente, o el paso del tiempo calendárico. Incluyen ceremonias privadas irregulares que conmemoran hitos personales, como el nacimiento, la madurez, el matrimonio y la muerte. Comprenden también celebraciones comunales regulares que marcan el ciclo de las estaciones, como Navidad, Pascua y demás. Desde luego, estas categorías no son mutuamente excluyentes. Por ejemplo, las ceremonias vinculadas con las estaciones pueden marcar el pasaje de todo un grupo de un nivel de edad al siguiente" (Lindholm, 2000: 448).

Las pedidas o casamientos en las comunidades mayas han ido transformándose en el tiempo, las iglesias también han tenido mucha influencia en ello, sin embargo persiste la forma como lo hacían los abuelos y las abuelas. También vemos como se practica la consulta, la preocupación por todos, el compromiso ante la comunidad y la familia.

Desde el inicio de la formación de una familia, se encuentran presentes los abuelos y los padres, así es en Chisec, donde la *pedida* se sigue practicando hasta el día de hoy y en ella participa toda la familia. Los padres del muchacho se levantan antes que el sol, pues a las tres de la mañana deben ir a la casa de la novia a llevar cacao, dinero y comida. Estas visitas se realizan cinco veces, en la última, todos los familiares de la novia y el novio participan como testigos, porque ahí se define la fecha del matrimonio. Se come caldo de chunto (chompipe, pavo), tamales y *b'oj* (jugo de caña). Todo esto es preparado por la familia del novio. Del mismo modo, en San Antonio Ilotenango, hay dos tipos de *tz'onoj* (proceso para llegar a un acuerdo de casamiento). En el primer tipo de *tz'onoj* se llevan dos o tres litros de cuxa para dialogar. El segundo *tz'onoj*, es el que se ha innovado debido a la influencia de la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas en el territorio, pues en lugar de kuxa, se lleva de comer pan, chocolate y frutas (DI).

En San Juan Atitán, La's Ob'al Ch'wix explica la función social de la pedida y de los *pixab'aj* (consejos). La pedida adquiere un significado espiritual, pues a la hora de decidir el matrimonio, se le pide a un *Aj'chman* una consulta con el *Miche* usando los frijoles rojos; entonces éstos deben dar un buen resultado para continuar con los planes de boda. Chep Kers Maltin cuenta que él

> [...] *realizó una consulta con el Miche y esta vez reveló todo a mi favor, la muchacha tenía buena vida y larga existencia, yo también tenía larga vida, así que mis padres prepararon la unión e inmediatamente a los pocos días Chik Luk Ktintz se vino a vivir conmigo a la casa* (E1-José).

Hoy en día los mayores hablan de la pérdida de ciertas prácticas mayas, como son la pedida y los consejos. Sin embargo, lo que pensamos es que en algunos casos, como son los rituales de alianza y matrimonio, lo que se muestra es un proceso que tiene dos aspectos, uno de innovación y el otro de adaptación a la costumbre. Ahora los jóvenes escogen a su pareja y ya no lo hacen los padres, ya no se utilizan alimentos y bebidas sagradas para el proceso de la pedida, pero aún se llevan alimentos como pan y chocolate. Una de las razones de estos cambios es económica, ya que cumplir con la ceremonia completa y con todos sus requisitos, es bastante caro. Otro es porque estas son innovaciones y adaptaciones que se han dado para resistir a la intervención de la Iglesia Católica y de las diferentes iglesias evangélicas. Lo que está sucediendo en Ilotenango ilustra este último punto; allí las iglesias evangélicas han prohibido llevar a la pedida licor, pero lo hacen con la intención de que se abandone totalmente la práctica de la costumbre. No obstante, los jóvenes y sus familias cambiaron el licor por chocolate, pan y frutas, y de esa manera pueden continuar con la tradición maya.

Jaqolb'e explica que:

> *en las comunidades mayas, el espíritu de la familia tiene que ver con el territorio donde estamos ubicados, ya que ésta es la base donde se conecta todo ser humano con la madre tierra, es su fuente de vida. También es importante mencionar que para nosotros es fundamental estar un tiempo en la casa de nuestro papá y mamá antes de irnos a vivir a nuestra propia casa, ya sea porque no hayamos construido aún la nuestra o porque también es costumbre servir un tiempo a los suegros y esto lo hace tanto el hombre como la mujer. Así pasó con Domingo Cor, que me cuenta: "mi papá me preguntó como voy con mi trabajo, él está muy feliz porque estoy arreglando mi casa, hace poco que construí mi casa, varios años estuvimos viviendo en la casa de ellos, ahora mi hermana Isabel heredó la casa, ella está con mis papás, no estoy triste de haber salido porque estoy cerca de ellos, mi hijito José se quedó con ellos en la casa, no quiso venir con nosotros, mis papás están muy contentos con él ya que los acompaña en la casa cuando mi hermana Isabel se va al trabajo"* (V8-Domingo).

1.16 Economía familiar

En un día como todos, la familia se levanta a las cinco de la mañana, se saludan. El fuego está en el centro de la casa y se dialoga alrededor del él, los temas que se hablan tienen que ver con los hijos, las nueras, los yernos, los

vecinos, el trabajo, los cultivos, los desastres, los castigos, el dinero o los animales. La vida familiar también es un ámbito de trabajo, de producción y reproducción de la familia y la comunidad[20].

Por reproducción social estamos entendiendo, la producción cíclica y sostenida en el tiempo de las condiciones generales necesarias para la vida y existencia de los seres humanos. Ésta se realiza dentro del conjunto de relaciones ecológicas que los grupos establecen con su medio ambiente físico y biológico. La reproducción es también una dimensión de la realidad, dentro de la cual se realizan la procreación, el nacimiento, el crecimiento y la muerte de las personas; implica así, tanto la producción de las condiciones materiales, como de las relaciones sociales y las formas simbólicas-significativas que hacen posible dicho proceso. Esto significa que el hogar es también un espacio de reproducción de la economía comunitaria y en el cual se están creando las condiciones para que el grupo familiar exista, siga viviendo y reproduzca las condiciones socioculturales, que, a su vez, permiten la producción de su existencia sociobiológica.

En este sentido, el papel que han jugado las mujeres en la economía de las unidades domésticas mayas ha sido crucial. Las abuelas, mujeres y niñas, desde muy temprana hora están despiertas para aprovechar el tiempo, se levantan con los primeros rayos del sol y su actividad concluye hasta que el último miembro de la familia se ha ido a dormir. Ellas trabajan, trabajan y trabajan. En Santa Bárbara, Ixky'echoj relata que Olivia, una de las mujeres con las que estuvo viviendo durante la inmersión en la vida cotidiana, se levantaba desde las 5 de la mañana, ella barría la casa y después lavaba la ropa de sus hijos y esposo. Le daba de comer a los pollos y luego de hacer todos los oficios de la casa, se sentaba debajo de una galera para desgranar las mazorcas para hacer el nixtamal (DI2).

En San Juan Comalapa, Ajú Upún relata que Agustina, una madre de familia, se levanta a las 5:00 a.m. e inicia su día con pedir la dirección del *Ajaw*, inmediatamente después entra a la cocina para juntar el fuego, llena una jarra de agua y la pone a la orilla del fuego. Una vez, reunido el fuego, a las seis de la mañana, Agustina abre una tienda de abarrotes que tiene la familia. Después de abrir la tienda, lava el nixtamal para llevarlo al molino, porque debe llevarle tamalitos a su esposo, quien es maestro en la escuela primaria.

Las abuelas, madres e hijas tienen como tareas principales la atención del hogar, que supone la preparación de los alimentos, asear la casa, lavar la ropa, cuidar la salud física y mental de sus hijos y muchas otras funciones. En este sentido, la participación de las niños y las niñas es de gran importancia para mantener la unidad doméstica *funcionando*. Ixmukane cuenta que Leidy, una niña de 12 años, al llegar de la escuela (jornada vespertina) a las seis y media de la tarde, deja sus cuadernos y se va al molino, al llegar de regreso con el nixtamal, se pone a tortear para la cena (DI5).

De igual manera, en *Ilokab'*, Pos Sacalxot relata que don Jacinto, catequista católico, tiene una hija de 8 años; la niña al llegar de la escuela, y después de saludar a su papá, entra a la cocina a ayudar a su mamá a hacer el almuerzo, porque ella es quien hace las tortillas (DI8). Doña Gabina, comadrona de San Juan Comalapa, cuenta:

> *A los 11 años ya sabia hacer el nixtamal en piedra de moler,* [chaqoj tz'o'], *ya que antes no había molino de nixtamal como ahora. A esa edad ya podía hacer oficio de la casa, tortear, hacer nixtamal, moler el nixtamal, acarrear agua y lavar ropa en los ríos* (E4-Gabina).

También la participación de los niños varones en las tareas laborales y domésticas es importante. En Cahabón, K'aq explica que a la una de la tarde regresan los niños de la escuela, ellos son Wilson de 8 años y Juan de 11. A esa hora salen los dos con sus respectivos machetes y un costal cada uno, para traer leña. También son los

[20] Acerca de la *reproducción* Althusser explica que "[...] lo esencial de la reproducción de la fuerza de trabajo acontece fuera de la empresa. [Y] el medio material para reproducirse es el salario. La cantidad de valor (el salario) necesaria para la reproducción de la fuerza de trabajo, está determinada no sólo por las necesidades de un sistema "biológico", sino por las necesidades de un mínimo histórico y por tanto históricamente variable". Asimismo considera que, "[...] la reproducción de las condiciones de producción es, entonces, la condición última de la producción (Althusser 1979: 97-100).

encargados de ir a traer agua, cuidar los pollos, arrear a los perros cuando éstos entran a la cocina y ayudar a su papá a cortar cardamomo.

Al adquirir estas responsabilidades, los niños y las niñas adquieren conocimientos acerca de la agricultura, la economía doméstica, el uso del tiempo y el calendario. Por ejemplo, relata K'aq:

> *después del desayuno, los niños Wilson y Juan se fueron a sembrar plátanos en la huerta que tienen frente a su casa. Cuando iniciaron el trabajo, Wilson arrancó un plátano ya sembrado y midió la profundidad de los agujeros, al ver que los agujeros no eran muy profundos, le explica a Juan cual es el tamaño adecuado para sembrarlos* (DI6).

1.17 Reproducción de los roles sociales y opresión de la mujer

En el hogar son las mujeres quienes tienen el conocimiento acerca de los ciclos de la vida, la crianza de los hijos y las hijas, también sobre la sexualidad. Son ellas quienes conocen las hierbas y las plantas medicinales para curar enfermedades, las que conocen el proceso de elaboración del maíz como alimento y fungen como las principales encargadas de la preparación de sus hijos para la vida. Estos conocimientos también son transmitidos y requieren que cada categoría social del universo familiar (padre madre, hijo, tío, abuelo, etc.) cumpla con el rol que le corresponde. Cada una de estas categorías sigue y ejecuta comportamientos pautados culturalmente, en los cuales está inscrita una metodología de enseñanza aprendizaje. Por ejemplo, en cuanto al proceso de internalización[21] de los roles sociales en los niños y en las niñas, estos lo hacen *imitando* a los mayores a través de juegos. A sus escasos 3 ó 4 años, ellos ya han procesado una gran cantidad de conocimientos acerca de su espacio socioterritorial; siendo el *juego* la principal actividad a través de la que aprenden y exteriorizan el conocimiento aprendido. En Santa Bárbara, Huehuetenango, Ixkʼechoj observó que la hija de Olivia, una niña de tres años, juega enrollando trapos para formar un bebé y lo anda cargando casi todo el tiempo, imitando cómo su mamá le da de mamar a su hermanito más pequeño (DI2). A través del juego, los niños y las niñas aprenden y expresan su conocimiento acerca de los roles y las identidades sociales, internalizando el orden de la vida familiar y comunitaria.

Las relaciones intrafamiliares están estrechamente relacionadas con las actividades políticas y públicas de las personas, en este caso las relaciones entre mujeres y hombres, las cuales se enmarcan en los roles de género rígidamente establecidos en la comunidad. Allí es el hombre quien está socialmente aceptado para ocupar los cargos de autoridad, pues según los comunitarios, es a ellos a quienes les corresponde. Sobre esto un *K'iche'*, afirma que:

> [...] *los abuelos decían que la mujer por tener corte no debe ocupar cargos públicos* (TK'i)

Para los *K'iche'*, las principales causas de la nula participación de la mujer en cargos comunitarios son: el carecer de fuerza física; el carácter sagrado de los cargos en la municipalidad indígena; los celos de los esposos, quienes no permiten que ellas salgan solas de la casa y vayan a visitar cantones y aldeas; también porque la mujer no es digna de ocupar un cargo importante. Para la población en general es vergonzoso que una mujer los dirija. Como consecuencia de todos estos prejuicios sociales, la mayoría de mujeres se niegan a aceptar un cargo, argumentando ellas mismas que no son capaces de hacerlo (TK'i).

Doña Sara, una mujer *Q'eqchi'* de Chisec, cuenta:

> *Yo no tuve la oportunidad de estudiar, apenas saqué segundo grado de primaria y de pequeña me dedicaba a vender tortillas y cortar cardamomo, porque mi padre se fracturó y no podía trabajar duro para que estudiáramos.*

[21] La sociedad existe como realidad tanto objetiva como subjetiva y cualquier comprensión teórica adecuada de ella debe abarcar ambos aspectos. La sociedad se entiende en términos de un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: externalización, objetivación e internalización. Y estar en sociedad es participar en su dialéctica. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mi. La internalización constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social (Berger y Luckmann, 1995).

Así que los cuatro hermanos no tuvimos la oportunidad de gozar una profesión. Cuando ya estaba casada iba a cortar cardamomo porque no nos alcanzaban el dinero para comprar los alimentos porque hasta cada mes le pagaban a Francisco. Lo que nos ayudó es que vivíamos en la casa de mi suegro, por eso mismo que los niños están muy acostumbrados con sus abuelos. Hasta hace cuatro años nos trasladamos aquí al Barrio Nazaret. Mis padres viven actualmente en Chiqueleu, municipio de Carchá, tienen terreno en Chisek pero se pelearon con mi hermano hasta se machetearon, por eso mi padre decidió alejarse de mi hermano pero él contento porque se quedó en la casa. Él es bien enojado, no cualquiera se mete a platicar con él, estuvo como 6 veces en la cárcel y vuelve, le pegaba a su esposa hasta que ella huyó con dos niños y la que está ahora también es golpeada pero como no tiene padres está aguantando los golpes (DI5).

En esta historia, *Ixmukane* nos amplía el panorama para entender cómo viven las mujeres las situaciones tristes de sus hermanos y sus padres, y las implicaciones que eso tiene en otros hogares. En San José Poaquil, Tzirin observó que las mujeres participaron en la elección de los cargos para el COCODE y la alcaldía auxiliar, pero ninguna de ellas resultó elegida. Durante esta elección, los "jóvenes profesionales", que estuvieron dirigiendo la actividad, enfatizaban en proponer mujeres para ocupar los cargos, pero fue únicamente para la junta escolar que la comunidad propuso a una mujer (DI7).

En Cahabón, Alta Verapaz, un *Q'eqchi'* le confío a K'aq que:

[...] *nosotros estamos con Mariano en la GANA y no tenemos mujeres como representantes porque por eso perdimos las elecciones pasadas. Para ser reelecto, Mariano colocó en su nueva planilla a tres mujeres, pero a las comunidades no les gustó. Después de las elecciones nos enteramos que los hombres decían: "¿Cómo va a ser posible que una mujer nos mande desde la municipalidad, eso sería una ofensa para nosotros?"* (DM6).

Zapón Tipaz explica que todos los días, doña Ixsastal se levanta a las 5:00 a.m., mientras que el resto de la familia lo hace hasta las 6:00 a.m. Cuando todos se levantan, doña Ixsastal ya ha terminado de lavar la ropa, y de preparar el concentrado y agua para los pollos (DI7). Para las mujeres mayas los quehaceres son interminables, sobre todo si se tiene la responsabilidad de sostener una familia, a la cual hay que buscar por todos los medios su sobrevivencia. Dentro de la historia de la vida cotidiana de las mujeres, doña Ixsastal nos confía parte de su realidad. Parte de esa Guatemala profunda que muchas veces pasa inadvertida o que se llega a pensar que así es el destino, incluso se ha mencionado y creído muchas veces como parte de la cultura. Entremos entonces, con el debido respeto, a esta sencilla, elegante, pero valiente manera de compartir una experiencia fuerte y dolorosa de una mujer maya que al verla sonreír te atrapa:

[...] *antes mi vida era un infierno, mi esposo era un alcohólico de primera, no me daba gasto, no se preocupaba por sus hijos, no me dejaba salir de la casa, éramos muy pobres, habían días que no conseguíamos unos tamalitos o tortillas. Luego, la muerte de una de mis hijas, la mamá de Anita y Juanita. Después, dos de mis hijos fueron adoptados por unos señores de Bélgica, a través de unos amigos míos de Chichicastenango y la violación que sufrió mi hija Rosa. Son tantos problemas y fracasos en tan poco tiempo, pero aquí estoy, ahora soy muy feliz, estamos separados con mi esposo, él vive en la casa pero somos como dos conocidos. Ahora yo decido en mi vida. Ahora, mi esposo es mi vara, es la espiritualidad maya. Gracias a mi entrega al servicio de mi comunidad, ahora siento que el sol vuelve a iluminarme, poco a poco estoy logrando tener una mejor vida, todavía debo un poco de la construcción que hicimos en la casa, pero ya no pasamos frío ni hambre. Yo siento que ahora el dinero viene a tocar a mi puerta, no será mucho pero tenemos lo indispensable para sobrevivir* (E7-Ixsastal).

Gracias a doña Ixsastal y al *Ajaw*, nuestros espíritus pueden seguir aprendiendo y sensibilizándose ante tantas situaciones difíciles que viven las mujeres en general, aunque muchas se quedan en el silencio. Desde esta vivencia de una mujer maya, podemos abrir puertas que nos lleven al abordaje de temáticas como: las relaciones de género, el alcoholismo, relaciones laborales, la orfandad, la adopción, la violación física y psicológica que sufren las mujeres de todas las edades y en todos los estratos sociales. También nos encamina hacia la profundización de la espiritualidad maya como alternativa de transformación de las relaciones sociales y una visión distinta de la economía familiar para tener lo indispensable.

De acuerdo a lo observado entre los *K'iche', Q'eqchi', Mam* y *Kaqchikel*, la desigualdad en las relaciones de género son comunes en las familias y en las comunidades mayas. De acuerdo a las historias de vida registradas, la violencia intrafamiliar está presente, sobre todo contra la mujer. En Chisec, Alta Verapaz, doña Rosa recordaba con tristeza, que:

> [...] *un día era quince de septiembre, mi esposo fue a dejar una encomienda y me dijo que prepara el kaq ik* [caldo de chunto], *terminé de preparar la comida. Al rato entró diciéndome: "¡Apresúrate nos tenemos que ir!", yo asustada dije: "¿a dónde?" Sólo me decía "¡vamos!" Incluso le ofrecí la comida, no quiso. Me cambié de ropa nos subimos al camión y nos fuimos. Íbamos en el camino cuando me dijo: ¡tú y yo moriremos en este río! vamos a entrar con todo el camión, en ese momento me entró una tristeza profunda* (E5-Rosa).

En Chichicastenango, la comadrona Josefa Nix le cuenta a Zapón:

> [...] *Comenzó a tratarme mal, me ponía a trabajar arduamente y no me daba dinero, él se quedaba con todo el dinero que ganaba. No me daba de comer, no me compraba ropa, me celaba, entonces comencé a enfermarme. Esto llegó a oídos de mi papá y mi mamá, y mandaron un telegrama solicitándole a mi esposo que me devolviera. A los pocos días llegó a dejarme, pero estaba irreconocible, estaba demasiado delgada y enferma, ya que no tenía comida y me trataba muy mal. Llevaba un hijo en mi vientre, mi mamá me regañó y me pegó porque era mal visto por las personas que una hija fuera devuelta, tal vez era por desobedecer al marido o a los suegros* (E7-Nix).

En el área *Kakchikel*, doña Gabina, comadrona de San Juan Comalapa, relata:

> *Me casé a los 26 años, me fue muy mal porque mis suegros no me querían, me ponían en mal frente a mi esposo, mi vida fue muy dura porque cada vez que me iba a bañar, me cambiaba y me arreglaba un poco, me acusaban de ir a ver a otro hombre, ya con eso mi esposo me agarraba a patadas* (E4-Gabina).

La Oyonel Cruz presenta una experiencia muy profunda en la cual podemos hacer otras valoraciones sobre el espíritu de las familias mayas:

> *Nací en el año de 1934, tengo 72 años, soy casada. Todos ya están casados y viven cerca de mi casa. Mi papá se llamaba Sebastián Cum Oxi y mi mamá Catarina Morales Ajanel. Mi mamá era originaria del municipio de Chiché, departamento del Quiché, y mi papá era de San José Poaquil. Nunca fui a la escuela. Me acuerdo que cuando tenía 7 años los maestros llegaban a la casa de las personas para insistir que los niños y niñas debíamos ir a la escuela, hablaban con nuestros papás. Pero a los niños y niñas nos escondían y les decían a los maestros que no habían niños pequeños. Mis padres me decían que la escuela llamaba a la pereza y enseñaba cosas que no convenían a las personas. Por eso también a ellos los escondieron debajo de la cama o se ocultaban en unos petates. Cuando yo tenía 7 años murió mi mamá. En ese momento no entendía en qué consistía la muerte y pensé que mi mamá estaba de viaje y que pronto regresaría. El día en que murió mi mamá yo estaba feliz, jugaba con mis amigos y primos, creí que era una fiesta, pero al pasar los días mi mamá no regresaba, fue cuando empecé a sentir su ausencia. Mi papá tenía una amante y cuando murió mi mamá me llevó a vivir a su casa pero a los pocos días, ella no me daba de comer, no me quería. La esposa de uno de mis tíos, hermano de mi mamá, me dijo que me fuera a vivir con ellos, que no me convenía vivir allí, ya que sufriría y continuaría sufriendo por causa de mi madrastra. Todos mis hermanos ya eran casados, yo era la última y la más pequeña. Mi papá no quería que me fuera a vivir con mis tíos, pero mis tíos me convencieron. A los ocho años me voy a vivir con mis tíos, mi papá se quedó muy enojado, recuerdo que mi papá no se ocupaba de mí. A pesar de que mi papá me dijo que no me fuera, yo preferí irme de la casa* (E3-Cruz).

Aquí vemos como se entendía y como se valoraba la escuela dentro de una familia maya hace 63 años. Y el papel que asumen los tíos maternos con su sobrina o su sobrino en casos extremos. Pero doña Cruz continúa en una situación triste, porque:

> [...] *a los catorce años me casé, esto era normal, en la comunidad a los 14,15 años todas las mujeres se casaban, mi esposo tenía 15 años. Recuerdo que cuando me fueron a pedir, mis suegros llevaban, comida y mucho licor, después de terminar el arreglo de la boda, sirvieron licor a todos los adultos, sirvieron en un mismo vaso, una gran cantidad de licor, después sirvieron la comida, al final la mayoría se embriagaba, esta era la costumbre de antes, siempre se llevaban grandes cantidades de licor kuxa y comida para todos. Nos casamos muy jóvenes, pero a esa edad ya éramos maduros, ya no pensábamos como niños o adolescentes, ya éramos personas responsables, pero siempre estábamos bajo la tutela de nuestros papás. En la tradición antigua, siempre el muchacho se quedaba una temporada en la casa de sus suegros, y después se iban a vivir a la casa de los papás del muchacho, después de algunos años construían su propia casa. Mi primer hijo murió a los pocos días de nacer. Mi segundo hijo también*

murió y así sucesivamente todos mis hijos morían a los pocos días de nacer. Entonces entré en una etapa de desesperación, de tristeza, de angustia. Mi esposo empezó a tomar licor, se convirtió en un alcohólico y me maltrataba. Consulté con los Ajq'ij sobre esta situación, ellos me decían que alguien me había hecho un mal. Finalmente las comadronas de la comunidad me orientaron y me dijeron los motivos de mi tragedia. Algunas me dijeron que tenía que adoptar a un bebé para que mis hijos vivieran, yo lo hice, adopté a un bebé, pero cuando creció me di cuenta que era sordomudo. Los guías espirituales me dijeron que a mí me ocurría eso porque abandoné a mi papá, también porque lo desobedecí, la segunda causa fue porque mis papás cometieron muchos errores, ellos culparon, por eso a mí me cayó un tipo de maldición (E3-Cruz).

Encontramos en esta historia elementos muy importantes, que dejan ver que no todas las formas de la costumbre de antes eran favorables para la gente, especialmente para las mujeres. También la interpretación de las cargas negativas que pueden caer sobre algún miembro de la familia, y como esto perjudica la vida del que nada tiene que ver, pero que de todas maneras va a cargar con eso. Por ello es importante pensar que hay que limpiar nuestros caminos, para evitar desgracias y que los papás y las mamás deben estar atentos a sus comportamientos para no heredarlos a sus generaciones. Es uno de los caminos que los abuelos nos heredaron para no perdernos.

Estas son realidades de la vida cotidiana y es ante ellas que los conocimientos y las enseñanzas ancestrales mayas, funcionan como marcos normativos y de regulación de la vida social. Estos conocimientos se encuentran presentes en la idea de complementariedad entre géneros, idea que sintetiza, de la observación de la naturaleza, un sentido de integralidad e integración entre todo lo existente. Entre los *Q'eqchi'* se habla de animales, árboles y piedras, que son hembras o machos. K'aq explica que en los animales es fácil identificar cual es hembra o macho, al igual que en las personas. Los árboles se diferencian si son machos, porque tienen poco follaje y dan mucha flor, pero se cae los árboles machos no dan frutos y en el tallo o tronco les aparecen una especie de bolas. Mientras, "*las*" árboles hembras extienden sus follajes y dan mucha fruta. Las piedras también se distinguen entre hembra y macho, la piedra macho suena al golpear contra otra piedra, mientras que la piedra hembra es más pesada que la piedra macho. Estos conocimientos tienen aplicaciones prácticas, por ejemplo, la piedra que se usa para el tenamaste es la hembra porque es más resistente al fuego (T-Q'eq).

En las historias mitológicas[22] y en los cuentos relatados por los abuelos y las abuelas, se puede observar el sentido de complementariedad entre lo femenino y lo masculino. En Cahabón, K'aq encontró que los *Q'eqchi'* afirman que hay una comunicación sagrada entre dos cerros, uno de ellos considerado como un cerro femenino y el otro masculino. Ellos cuentan que *Qaawa' Se'uq'*, el cerro macho, invitó a *Qana' litzam*, el cerro hembra, a visitarlo y esta aceptó la invitación, pero cuando la abuela iba subiendo el cerro *Se'uq'* se resbaló y cayó, apoyando sus rodillas y sus manos sobre la piedra del camino, y es por eso que en el camino que lleva a *Se'uq'*, aún permanecen las huellas de las rodillas y manos de *Qana' litzam*. En esta visita ambos cerros acordaron estar siempre en comunicación, atentos el uno con el otro y así, cuando ambos se den cuenta de la necesidad de lluvia, *Qana' litzam* va a retumbar y enseguida *Qaawa' Se'uq* también retumbará, mandando el aviso a los demás cerros-valles. Esos otros cerros-valles son *Qaawa' Tab'ol, Qaawa' Julhix* y *Chikax*; así sabrán ellos que también deben anunciar la señal de la lluvia (DM6). La tierra desde los cerros, que también son seres vivientes, anuncia la lluvia y con ella los *Q'eqchi'* podrán renovar la vida y volverán a escuchar los retumbos de *Qana' litzam*. Y cielo, lluvia, sonido, tierra, seres humanos, todos seguirán siendo parte de una misma historia y no habrá supremacía de uno sobre otro, porque son parte del mismo ciclo sagrado que permite la existencia de todos.

[22] El mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación. Un mutante, creyendo repetirlo, lo transforma. [...] no es posible el dominio de la naturaleza por el mito, ya que éste será impotente cuando trate de dar cuenta de las contradicciones de lo real. Es por ello que deberán elaborarse tantos mitos como problemas imponga lo real en su devenir, en sus acontecimientos. ¿Dónde termina el mito y dónde comienza la historia, qué lugar ocupan las historias mitológicas, qué sucede en la estructura interna del mito para que, dada la oportunidad, se convierta en historia? (Lévl-Strauss, 1987: 8-12).

1.18 Normas y controles de la vida comunitaria, entre lo público y lo privado

Punto importante es el relativo a la normatividad y el control de las relaciones intracomunitarias, que son ejercicios de *política*, en el sentido de que son acciones sociales que tienen que ver con los intereses del grupo, con decisiones que los afectan y con el control de los recursos[23]. La aplicación de las normas de control y regulación social necesariamente se dan en medio de luchas de poder entre actores, quienes lo poseen de forma desigual, porque aún en los microespacios sociales comunitarios existen diferencias de poder.

En el caserío El Centro, territorio *Kaqchikel* de San José Poaquil, Tzirin encontró que todas las personas deben participar en las actividades de la comunidad. Y cuando alguien acumula tres faltas, deberá reponer el tiempo con un día de faena para la comunidad. Luego será el comité y la alcaldía auxiliar quienes programarán ese día de trabajo. Las faenas consisten generalmente, en trabajos de mantenimiento y reparación, ya sea del sistema de agua potable, de la escuela o de los caminos de acceso al caserío. Humberto, comunitario del caserío El Centro dice que:

> [...] *si alguien se niega a colaborar con la faena, entonces nos desentendemos de él, pero cuando esté en dificultades que no nos pida colaboración o protección y que no acuda a nuestras autoridades, porque no es parte de nuestra comunidad* (DI3).

Este sistema de cooperación intracomunitario, también se encuentra presente en San Antonio Ilotenango y se observa en las actividades sociales alrededor de las llamadas *Casas Comunales*. Estas casas comunales son consideradas como un símbolo de la unidad de las familias *K'iche'* de *Ilokab'*, alrededor de estas casas se realizan actividades en las que prevalece el respeto, el diálogo y la cooperación familiar (DI8). Estas casas comunitarias han sido de gran importancia para los *K'iche'* de San Antonio Ilotenango; situadas en la cabecera municipal, estas casas funcionaban antes como centros de congregación y coordinación social para actividades de los distintos linajes *Ilokab'*, lo que sucedía regularmente en fechas y períodos específicos del año. Ahora están cerradas la mayor parte del tiempo y son utilizadas únicamente los días de mercado, para algunas fiestas familiares, para el entierro de algún familiar y especialmente para la fiesta de Corpus Christi y la fiesta patronal. En ellas se congregan todos los integrantes de las familias, que pueden ser hasta 70 u 80 familiares, que llegan de diferentes aldeas y caseríos.

Entre las familias que aun mantienen este tipo de casas comunales están, los Vicentes, los Xatinab', los Ajpop, los Tzampop, los Ajpopib', los Cuyuch, los Ula's, los Sib's y los Ixcoy. Los miembros de estos linajes pueden solicitar el uso de las casas y lo hacen, especialmente para descansar el féretro de un familiar antes de enterrarlo. No obstante su importancia, las casas comunales están desapareciendo, varias han sido puestas en venta y el dinero se ha repartido entre toda la familia extensa. Al desaparecer ellas, desaparece el centro de reunión del linaje, se pierde el ombligo territorial del grupo y deja de existir un espacio físico que sustenta prácticas culturales estratégicas. Dos comunitarios, el papá y la mamá de doña Cecilia, aún tienen una casa comunal en el centro, pero por problemas de escrituración otros familiares se quedaron con ella. Ellos dicen que las casas comunales están desapareciendo porque las familias son cada vez más numerosas y hay muchos pleitos entre ellas (DM8).

1.19 Como están viviendo los abuelos y las abuelas

Jaqolb'e dice que hay abuelas abandonadas. Y que a veces las palabras pesan demasiado y muchas veces son contradictorias, te vuelven y envuelven entre trapos orinados o resplandecientes, de colores y olores, que te desvaloran o valoran como debes ser, no ser, pero eres. Hay abuelas y abuelos abandonados como los últimos

[23] Ronald Cohen (1985: 33-34) concibe la actividad política como un aspecto de las relaciones sociales, opuesta a las actividades no políticas. En cuanto una categoría de la vida social, la actividad política es distintiva o separable en un sentido analítico, pero puede que no esté representada por una red de roles separados y diferenciados con respecto a sí misma en la sociedad. Aquellos aspectos de las relaciones sociales que pueden ser identificados como políticos están específicamente relacionados con el poder y la autoridad, cuando éstos ocurren en las relaciones sociales. Todas las interacciones sociales tienen un aspecto político, es decir, tienen rasgos de poder y de autoridad. Todos los grupos formalmente organizados forman parte del sistema político, puesto que todos implican relaciones sociales que contienen algunos aspectos de poder y de autoridad.

árboles que quedan después de una gran deforestación. L'as Ob'al Ch'wix cuenta de doña Juana:

> [...] *ella es una ancianita que parece tener casi los 100 años. Pregunto a don José y a doña Francisca dónde exactamente vive y me indican que está cerca de aquí y me señalan un arbolito que sobresale entre la milpa, como a 60 metros arriba de la casa; me dirijo y efectivamente la encuentro muy sola en el corredor de su casita muy humilde, parece que se acaba de levantar y se ve que está mojada de su corte y se siente olor de orina, sus hijas y nietos ya son creyentes cristiano protestantes. Yo la saludo y ella me responde, le pregunto si ella se llama Juana Aguilar y me dice que sí, entablamos una pequeña conversación donde ella me cuenta: "yo ya no recuerdo mi edad, apenas si me acuerdo de algunas cosas, yo lloro mucho, porque sufro el dolor de mis enfermedades que ahora padezco, tengo calambres en mis brazos, espalda y cintura, pero aún tengo un poco de visión, aunque se me está nublando ya casi no distingo de lejos, oigo un poco mejor, escucho bien todavía. Antes cuando tuve a mis 3 hijas, que ahora también ya son abuelas, yo misma me atendí mis partos y los de mis hijas cuando tuvieron a sus hijos, yo no di cocimientos de zacates para curar, pero sí usaba la piedra de regular tamaño para curar y frotarlo en el vientre, el tamaño de la piedra es como de un puño de la mano, sirve para calentar la matriz. Mi comida, eran las hierbas, menos las hojas de frijol. Compraba chile seco cobanero y lo molía, lo guardaba y poco a poco lo consumía con mi tortilla. También en casos de alguna enfermedad común, sacaba un poco de chile y le echaba agua hervida y me lo tomaba por pocos. Ahora también estoy sufriendo porque se alargó mi tiempo de vivir sobre la tierra porque talvez soy pecadora"* (D1).

Ella es una mujer maya, que como muchas explica su abandono y sufrimiento a causa de sus "pecados", cuando en realidad lo que se constata es la inexistencia de un sistema social que proteja a los ancianos. También se observa el papel justificador de las religiones occidentales, que mientras promueven conversiones al protestantismo, abandonan a los más débiles, aún siendo parte de la misma familia. Así viven los abuelos y las abuelas.

En todos los espacios sociales bajo observación, pudimos constatar que los abuelos y las abuelas mayas, en su mayoría, no fueron a la escuela, no saben leer y escribir, y casi todos viven en la extrema pobreza. Esta es una paradoja en términos de conocimiento y una enorme injusticia, porque son ellos quienes conocen y practican la multidimensionalidad del ser humano, de la naturaleza y del universo. Conociendo el mundo desde su propia lengua, ellos entienden la importancia de la complementariedad en la vida.

Así es como en el área *Q'eqchi'*, son los abuelos quienes saben, por ejemplo, que *Tzultaq'a* no es únicamente el cerro, sino es el cerro-valle. Quien unifica lo alto y lo bajo, la hondonada y la cima montañosa. Que es quien cuida la vida, pero también cuida la muerte. Y que es una poderosa entidad a quien hay que encomendarse cuando se sale de la casa o cuando se va a la montaña. A *Tzultaq'a* se le deben hacer ofrendas para que no se lleve el espíritu de los niños y es a quien se le deben hacer ofrendas para agradecer la existencia de los animales, el maíz, y la vida. Tambien la ubicación de las casas en el territorio y la de la persona en el hogar, son muy importantes.

Esto es parte de la unidad espiritual de las familias mayas. Los mayores tienen su lugar, por eso el fuego es también el corazón o referente de unidad, Ixky'echoj describe,

> [...] *la abuelita sabe la hora del almuerzo, entra se sienta en la orilla del fuego le tienen una silla asignada, sólo espera para que le sirvan el plato, si no le dan a tiempo se levanta y se va con su hijo que vive en otra loma como a cinco cuerdas* (DM2).

Entonces nos preguntamos, de que manera podremos comunicarnos con *Tzultaq'a* cuando no estén los abuelos, en dónde y de quienes se podrá aprender sobre el poder del cerro-valle y qué pasará, si a los niños y a los jóvenes se les niega el derecho de conocer y profundizar en sus profundas raíces culturales. Esta negación de las raíces es real y está documentada, porque las escuelas y los centros de formación, el sistema educativo en su conjunto y los actores estratégicos de ese sistema, no están actuando en dirección a la revitalización, transmisión y profundización en los conocimientos mayas. El Estado no promueve, no estimula y no protege, lo que es una de las principales reservas de riqueza de la nación: los

conocimientos ancestrales y el lenguaje que hace posible acceder a ellos[24].

1.20 Equilibrio

El punto central, el justo medio y *el equilibrio* son nociones centrales del sistema de conocimientos ancestrales mayas. Sobre esto Ixmukane explica que para los *Q'eqchi'* es fundamental seguir las instrucciones de los ancianos, porque sólo así es posible ponerse en contacto con toda la naturaleza y avisar o pedir autorización al *Tzultaq'a*, para que la persona pueda vivir sin ninguna novedad. Doña Sara, otra mujer *Q'eqchi'* dice:

> [...] *los niños todavía no comprenden el poder de la naturaleza, pero si uno les enseña sí aprenden* (DI5).

Es sabido en el mundo *Kaqchikel*, que la pérdida del centro de equilibrio es motivo de enfermedades y tristezas. La Oyonel Cruz cuenta haber perdido 6 hijos, todos antes de que cumplieran el año de nacidos; ella consultó con los *Ajq'ijab'* sobre esta situación y le dijeron que a ella le ocurría eso porque abandonó a su papá y lo desobedeció (E3-Cruz). Aquí lo importante no es pensar que haya sido esa u otra la "verdadera" razón de la mala suerte de Cruz; lo que interesa es entender que los comunitarios *Kaqchikel* piensan eso y que el respeto y la ayuda a los mayores es una norma de conducta inviolable. Porque contribuye al equilibrio personal y a los buenos auspicios en la vida.

En las ideas acerca del punto central de equilibrio, vamos comprendiendo que este punto se relaciona con la lógica matemática maya, ya que simbólicamente el punto central de equilibrio es el cero maya. En donde "cero" no necesariamente es igual a nada, sino más bien el signo que representa el equilibrio entre el principio y el fin de todas las cosas y procesos. En San Juan Atitán, el *Aj Chman* Chep Kers Maltin cuenta que a los 24 años de edad se enfermó gravemente y por esa razón consultó con un *Aj Chman* para curarse, pero éste le dijo que su problema no era por enfermedad común, sino por su *mes* o su *cruz* que había tomado. Eso lo había comprometido desde el momento mismo en que estaba naciendo, momento en que el *kajwil* de la vida lo estaba desprendiendo de la otra dimensión. Chep Kers cuenta que tardó dos horas para que le cortaran el cordón umbilical de la placenta, porque estaba luchando por aceptar y tomar su "cruz", pero cuando la tomó, entonces el *kajwil*, lo dejó nacer. Este relato ilustra el conocimiento del punto central, porque el ser humano no parte del vacío o lo nada. En este conocimiento acerca de la complejidad humana, observamos una relación entre la matemática y la persona, la familia y la sociedad (E1-José).

1.21 El saludo

"Para entrar a *Chi halaw*, o *Chaslau* como le llaman ahora allá en *Chik'ajb'om*, nuestro saludo es, *qaawa'chin*, *qana'chin*, y la contestación cortésmente es, *buenos días*. La voz y la entonación de nuestras palabras también forman parte de nuestra armonía en el hogar". La comunicación intrafamiliar y entre los miembros de la comunidad se realiza de acuerdo a ciertas formas, que son específicas en cada grupo social.

El *saludo* es una acción comunicativa, que permite la identificación entre sí de los miembros de un mismo grupo, o la distinción de alguien ajeno al mismo. En el saludo se produce el reconocimiento de los roles sociales de los agentes que participan en el encuentro, su jerarquía de autoridad, el tipo de parentesco, el estado civil y la edad. En Cahabón, por ejemplo, el saludo entre las personas es, *¿Sa ch'ool*? (¿Está contento tu corazón?), mientras que la otra persona contesta, *Sa inch'ool b'anyox* (Sí, está contento mi corazón, gracias) (I6).

[24] *El lenguaje*, que aquí podemos definir como un sistema de signos vocales, es el sistema de signos más importante de la sociedad humana; no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones de separarse del aquí y ahora inmediatos en los estados subjetivos. Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier compresión de la realidad de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1995). La lengua también es fundamental en la construcción de los contextos de vida y estos " [...] contextos no son elementos externos, sino internos, puesto que son constructos mentales de los participantes del discurso acerca de la situación social en curso, y que varían individualmente, es decir, cada participante puede llegar a tener un modelo contextual diferente al de los demás participantes, y por esto mismo, son parciales, muestran opiniones personales, pero también incluyen sus opiniones como miembros de grupos sociales, los cuales poseen cogniciones compartidas" (Meersohn, C., 2005:7).

Se observa en las comunidades que el respeto a la familia está vigente, sin embargo, el respeto hacia los más ancianos y a los mayores sí ha sufrido cambios, y en algunos casos la pérdida es clara. Según La's Ob'al Ch'wix, en San Juan Atitán, el saludo de respeto hacia los mayores y ancianos es ya muy escaso, sobretodo con los ancianos y ancianas que practican la espiritualidad maya. Esto porque los adultos, que son padres de familia y tienen entre 30 y 50 años, se han convertido al protestantismo y no les enseñan a los niños los saludos y el respeto hacia los abuelos y abuelas. Ahora los jóvenes ya no aceptan las flores de nombramiento especial de la alcaldía maya (DI1).

Siempre entramos al interior de la casa con nuestro saludo y nuestra palabra, éstas son las llaves para empezar a vernos los ojos y escuchar nuestras voces, para eso decimos: *q'ontz tq'ab'a tay, q'ontz tq'ab'a nay, dame tu mano-bendición señor, dame tu mano-bendición señora.* (DI1). En *Ixe Qotx' Atitán,* las abuelas y los abuelos, siempre se levantan antes que el sol. Dicen que todos debemos levantarnos antes que él para saludarlo, porque él es el abuelo de los tiempos y los espacios. Dicen también que si uno se encuentra dormido cuando él sube detrás de los cerros, nos chupa la sangre y nos ponemos pálidos. Por eso hay que estar atentos cuando cantan los gallos, porque ellos son los primeros que escuchan los sonidos de los pasos de *qman Q'ij* y lo transmiten con su canto para despertar a todo ser viviente en nuestra madre tierra. (DI1). L'as Ob'al Ch'wix, nos cuenta cómo se empieza el día, cómo se desarrolla y cómo se cierra la vida allá en *Txe Qotx'* y nos dice: *"Xle'te ey,* buenos días. *Qa'lte' ey",* "buenas tardes. *Ab'il te ey,* buenas noches".

1.22 El Respeto

"En antropología, los valores son abstracciones antropológicas con referentes cognoscitivos y afectivos; son entidades abstractas o tipos lógicos de orden superior que se representan como imágenes no sólo de objetos (no necesariamente cosas) sino también de los comportamientos apropiados hacia esos objetos. Son transversales a todos los componentes simbólicos (cognoscitivos, normativos, expresivos o estéticos), subculturas y órdenes sociales de un conglomerado humano. Son imperativos para todos los miembros de una sociedad, por lo que tienen una connotación de inclusividad, de generalidad y de polaridad.

En vista de que las sociedades tienen órdenes diferenciados tales como el económico, el político, el religioso, el educacional, el familiar y de parentesco, los valores amarran los componentes culturales de cada orden. La estrecha interrelación de los valores con las instituciones y las normas, y su carácter complejo y directivo/imperativo, hace necesario también expresar su pertinencia a la *cultura ideal,* se realicen o no en la práctica social (la *cultura real*). Sin este tipo de distinciones no se comprendería como una cultura como la maya clásica, teniendo tales valores, se haya desgastado y destruido en frecuentes guerras, con genocidio, exterminio y destrucción" (Palma, 20062: 26).

En *Ilokab',* los *K'iche'* adultos enfatizan en la pérdida del respeto como un tema que tiene que ver con la paz de la comunidad. Ellos extrañan la autoridad rigurosa que los padres ejercían *antes,* porque sólo de esa manera se podía vivir en respeto con los demás. Incluso en las escuelas se enseñaba de otra manera y se inculcaba el respeto hacia los padres, los vecinos, los ancianos y hacia las propiedades ajenas. Hoy lamentan que la juventud ya no respeta y que ahora se grita mucho en la calle, que los jóvenes fuman y hay mucho alcoholismo. Las muchachas se casan o se juntan muy jovencitas y se van. Ellos piensan que en *Ilokab'* se han perdido los valores comunitarios (DI8). No obstante no se cuestionan las causas que originan estos problemas y se idealiza ese "antes", que sabemos por la trayectoria histórica, era muy difícil y en algunos casos, extremadamente penoso. Observamos que las formas de interpretar la realidad están sembradas de preguntas y críticas, pero que las primeras no se responden y la crítica no conecta con procesos de transformación. Por ejemplo, y de forma entrecortada, aparecen versiones que hablan de esos bolos (borrachos), como los hijos de la violencia de la guerra, porque *Ilokab'* fue golpeado fuertemente por la represión en la década de 1980. Y que la tranquilidad que se añora, era una que coexistía junto con hambrunas terribles y con el temor permanente a la violencia del poder central, colonial primero; ladino, después.

1.23 Historias y momentos en la vida diaria familiar

La vida diaria está llena de palabras y de momentos especiales, son espacios y donde las personas se relacionan entre sí para compartir alguna actividad y durante la cual siempre se están transmitiendo los conocimientos. Aquí presentamos una breve reseña de las conversaciones y temas que fluyen en esas horas.

1.24 Los conocimientos de los niños

Una nieta de don José está matando un gusanito en la milpa de enfrente, escucho a doña Chica decir que no lo maten con piedras, sino en el fuego, porque son gusanos que dan fiebre si se pasan en la piel, por eso es mejor quemarlos, las niñas ya no siguieron tirando piedras al gusano. Me acerco y veo en la caña un gusano con espinas, como de 2 centímetros de largo, se llaman *Paxwi'*, son dañinos, de color negro, hay otros que se llaman capullos, son blancos, también están en la milpa. Entonces pregunto a las niñas y al niño sobre qué animales conocen y qué les han dicho sobre ellos, ellos me cuentan que conocen las lagartijas, los alacranes, las culebras. Hace unos días encontraron una culebra aquí cerca de la casa de ellos, era muy gruesa y algo corta, pero algunas personas que estaban trabajando en el camino la mataron. Así también me cuentan de *animales de agua* como los sapos, ranas, que se comen ya peladas luego de cocinarse en caldo. Peces grandes y camarones no hay aquí, sólo en la costa, eso les ha dicho su papá quien ha ido a la costa sur a trabajar. También me cuentan de las estrellas, que hay, unas que echan chispas y vienen cayendo al suelo, y cuando van a ver al otro día son puños de gusanos, unos negros y otros cafés, por eso les llaman *Txa Chow* o "cagadas de lucero". Las niñas se echan a reír cuando me cuentan esto, lo han visto ellas y también se los han contado sus papás. De la luna les han dicho que es la "abuela" y cuando sale sobre la montaña y es noche clara, admiran a la luna llena y le dicen la "¡Abuela ya salió!" o "*¡Ma' Jawal Ya'*!" Del arco iris, dicen que no hay que señalar con los dedos, le dicen *Txmakal Lobaj* o sea "flor de culebra", si se señala con los dedos se podrirán, me cuentan las niñas (DI1). Dice Jaqolb'e que así vemos el tipo de conocimiento que poseen las niñas y los niños acerca de su propio contexto. Así son nuestras escuelas mayas. Y nuestro espíritu crece en la medida que conocemos nuestro entorno, nuestro espíritu se teje entre la milpa y alrededor de las abuelas y de los abuelos.

1.25 Remolinos en el aire

Son las diez de la mañana, el abuelo ha regresado del lugar donde fue a hacer la ceremonia, él oye parte de nuestra plática con los niños y luego se acerca para contar la historia de los remolinos:

> [...] *los remolinos de aire o tornados, o como les llaman en Mam, Xkyaqanpax, algunas veces se han visto aquí, en San Juan, es decir en el pueblo y sus alrededores, y cuando este pueblo estaba hundiéndose y deslizándose en el año de 1970, por el cual fue trasladado a Txe B'ak, sucedió algo inesperado, algo sobrenatural o aviso de Dios, vino un mensajero divino, diciendo que todos teníamos que ofrendar para que nuestro pueblo no se deslizara otra vez* (DI1).

Jaqolb'e ve la presencia de los abuelos entre las nietas y los nietos, presencia que es fundamental, como un espíritu de niño tierno, como el *tk'al* o la base de la memoria colectiva. Es escuchar y leer nuestros libros mayas, siguiendo los gestos y movimientos de nuestras raíces, es la voz de un libro viviente que podemos encontrar en el deslizamiento y en el movimiento de la madre naturaleza, en la curación de los enfermos, entre la milpa, en la sonrisa y curiosidad de los niños y las niñas cuando rodean a la abuela.

1.26 Unas horas en la vida de una familia *Mam*

Apurada en los quehaceres de la casa, Olivia cuenta cuales eran las recomendaciones de su abuela:

> *Mi abuela como nos regañaba cuando todavía tenía valor, nos decía, "o'kx tuk' kyxnayjiya kjawatz kina b'ux ton mi tk'ub' naj, qa tu'n qb'anq'aj kye kub' naj tanmi", y ya nos acostumbramos así, esto significa que sólo con la mano izquierda debíamos sacar el nixtamal porque si lo sacamos con la mano derecha, poco a poco va perdiendo su espíritu el maíz. Esto significa que el espíritu de nuestras familias también es de maíz y esta en cada uno de nuestros actos.*

Olivia no tiene tiempo para contar historias, ella hace las historias con los múltiples quehaceres del hogar, "*entran los niños diciendo ntz'ein weky' nk'uj*", que significa

"tenemos hambre", la mamá, les dice que se sienten en unas banquitas y les sirve la comida en la mesa. Jaqolb'e explica que:

> [...] *nuestras rutinas cotidianas empiezan desde muy temprano y nuestras relaciones interfamiliares son de todo tipo, así se va tejiendo el espíritu de nuestra familia. Donde las mujeres siempre son quienes se levantan antes que los hombres.*

Ixky'echoj cuenta que a las seis de la mañana se levanta Olga y Oliva para hacer el desayuno, encienden el fuego, calientan el frijol y unos tomates. Olga prepara el almuerzo de don Jacinto y a las 7:30 a.m. entran a desayunar todos. Don Jacinto dice a su esposa:

> [...] *hoy en la tarde nos vamos a ir para el pueblo porque mañana no hay carros, estamos invitados en una pedida en la aldea Tuj Chiquel, somos padrinos de un joven y para él es muy importante que asistamos a la actividad para dar unos consejos.*

En el mismo diálogo Ixky'echoj cuenta que los hijos de don Jacinto piden permiso para acompañar al equipo de su comunidad al departamento de Huehuetenango, ya que habrán encuentros deportivos. Su mamá les pregunta si tienen dinero para su almuerzo y pasaje, ellos contestan: "podemos llevar tortillas y comida, porque los jugadores llevarán camioneta y con ellos nos vamos a ir". Mientras, don Jacinto avisa que regresa a las dos de la tarde, pues va a trabajar en un terreno cercano donde está sembrando un poco de frijol junto con la milpa; pero antes deja dicho a su hijo que éste debe ir a cargar un poco de leña. Olivia hace todo el oficio en la casa y atiende a sus hijos, lava los trastos y barre la cocina. Rudy (el hijo), se encamina hacia el cerro, lleva un lazo, mecapal y machete, para cargar la leña, con Olga, su hermana que lo acompaña. En tanto, la esposa de don Jacinto cuenta:

> *yo me enfermé de un tumor en el estómago, así me dijeron los doctores, se inflamaba y tenía un tamaño muy grande y no podía sentarme, tampoco pararme y sólo acostada estaba en la cama, entonces me llevaron a Huehuetenango para operarme.*

Jaqolb'e puede sentir en esta conversación el espíritu familiar, ubicar las funciones de cada miembro de la familia y entender como toman decisiones cotidianas y las acciones que realizan. Lo que se produce es un diálogo permanente al interior de las familias, en donde resaltan temas como la diversión, el trabajo, el dinero, la enfermedad, el transporte y las actividades cotidianas de hombres y mujeres.

1.27 Las ocupaciones de doña Ixsastal

Zapón nos dice que Anita, una huérfana de 14 años, le cuenta de doña Ixsastal, su abuela, quien salió muy temprano a visitar a un enfermo a Santa María Visitación, en Sololá.

> [...] *mi abuela casi nunca se mantiene en la casa ya que sale a curar enfermos con plantas medicinales, con candelas y pom. Sale a vender, a recibir charlas en la cooperativa, y a dar charlas sobre medicina natural en varios lugares de Chichicastenango, Sololá, Chinique, Santa Cruz del Quiché, Chiché y otros.*

Ella le cuenta a Zapón que acompaña a doña Ixsastal en varias ocasiones, conoce bastante sobre plantas medicinales y sobre ceremonias mayas. Anita dice:

> *Me agrada y valoro el trabajo que realiza mi abuela y quiero ser su sucesora* (DI7).

Fátima, de 5 años, es la niña que sigue los pasos de doña Ixsastal, es la niña que conoce de ceremonias mayas, de cooperativas, de iglesias, de algunas plantas medicinales y la que imita a doña Ixsastal.

En este collar de realidades, que lleva en su cuello la madre tierra que se llama Guatemala, representada en estas mujeres de *Chuwila*, es muy importante rescatar las distintas características de las mujeres, mujeres de distintas edades y capacidades; porque son ellas las maestras de situaciones complejas. De esta escuela de la práctica podemos rescatar la capacidad multidisciplinaria y creadora de las mujeres. Son muchas las historias y reflexiones que doña Ixsastal nos comparte, donde el frío nos hace recordar y añorar un pasado reciente, y ver el presente y la desaparición o sustitución de los tenamastes por sistemas modernos, ahora el fuego se ha escondido o ha desaparecido.

Zapón cuenta que llegó a la casa de doña Ixsastal y:

> [...] *a las ocho de la noche fuimos a la cocina a cenar. Durante la comida, estaba haciendo un poco de frío, entonces hablamos sobre lo indispensable y agradable que es juntar fuego en la cocina y estar alrededor durante las comidas, especialmente por las noches. Entonces doña*

Ixsastal comentó lo siguiente: "[...] *actualmente muchas familias de los cantones han optado por las estufas mejoradas, en los pueblos se usan las estufas de gas. Mis abuelos únicamente usaron el tenamaste y le daban mucha importancia, ya que las 3 piedras eran las que sostenían las ollas, los jarros, los sartenes, que todo era de barro. Durante mi niñez jugábamos comidita con mis hermanas y buscábamos unas 3 piedras cuadradas, pero ahora las niñas compran esos juguetes de plástico*" (D7) .

1.28 Una comida en *Ilokab'*

"*Saqarik tat, saqarik nan*", así saludó Pos Sacalxot en *Ilokab'* cuando llegó a cenar con don José y doña Isabel. Eran las ocho cuando empezó el movimiento para llevar las cosas al comedor para la cena. Las cosas las pasa especialmente Isabel y José, el sobrino, luego cuando ya casi está la mesa completa, me llamó don José a sentarme junto a la mesa, yo inmediatamente le atiendo y paso a sentarme, él siempre me indica mi silla donde debo sentarme. Cenamos caldo de res, tortillas, café, chile y pan; allí están don José, Cecilia, Isabel y José, el nieto. Don José siempre dice: "*tijow le wa*, y *tijow le ja'*", o sea me invita a comer y lavarme las manos, también nos invita a tomar *joch'*, atole molido en piedra color blanco. Me tomo 3 tazas y se alegra de que yo aun consuma el atol, pues él pensaba que había perdido la costumbre de tomar este tipo de bebidas (D18). Resalta en este grupo familiar el abuelo, él es que quien decide, él que asigna el lugar e invita a comer. El lugar del abuelo es importante en compañía de la abuela, el ejercicio de su autoridad es una lección que los nietos y las nietas van aprendiendo en la convivencia familiar.

1.29 Las curadoras y los curadores en la familia

En la organización familiar, tenemos quienes guían nuestros espíritus, para el cual el *Ajaw* les ha asignado su don-misión en la tierra, que también se llama servicio a la comunidad. Al respecto, K'aq explica que de los hijos de don Víctor Xol, uno es miembro del consejo de ancianos, otro es *comadrón*, otro es guardián de la salud, una hija, que está muerta, era anciana de la comunidad. En la familia el conocimiento es de hombres y mujeres. K'aq ajsik'onel, nos hace un reto y nos provoca cuando nos presenta el término "comadrón", ya que este término se ha aplicado solamente a las mujeres comadronas, quienes atienden los partos. También allá en *Chi halaw*, hoy llamado *Chaslau*, la identificación que les dan en los centros de salud se lee "comadronas", término que también define a los hombres que tienen ese oficio. Este término, "comadrón", en el idioma *Q'eqchi'* se dice: *xokol k'ula'al*. Así se nombra a mujeres y hombres que atienden los nacimientos de niñas o niños y eso lo hacían desde antes. En las otras comunidades mayas no se menciona que este trabajo o especialidad corresponda a los hombres hacerlo, aunque algunos dicen que lo asumen sólo en caso de emergencia. En comparación con la cultura occidental, a los hombres que se ocupan en la atención a los partos y seguimiento de los embarazos o atienden a mujeres, les nombran obstetras o ginecólogos, entre los mayas también existen, pero son o han sido invisibilizados y no son valorados en ese conocimiento. Los abuelos nos comparten de las problemáticas que generan cambios personales, que muchas veces no se toman en cuenta pero que son importantes, porque también son formas de aprendizaje sobre la experiencia. Una experiencia que se transmite por el ejemplo y la palabra, y que por supuesto no se enseña en las escuelas. Los abuelos y abuelas nos hablan sobre cómo ellos se desvanecen en el dolor y la tristeza, cómo viven y les afectan los momentos difíciles en sus vidas. Momentos de los que surgen cambios cruciales; sin embargo, el don de la curación, que es la misión o servicio a la comunidad, no se abandona. El abuelo Jacinto nos expresa parte de su experiencia así:

> *Cuando tenía 56 años o sea en 1982, da un giro mi vida, mi esposa fallece y mi vida empieza a cambiar, tomo licor por tristeza, ya no me siento bien, ya no me mantengo en mi casa, salgo a caminar y luego de varios meses me vuelve la intención de buscar otra mujer. Al tener los 60 años, en 1986, el cambio de mi vida se define nuevamente, mi rango de abuelo quemador o Chman* [guía espiritual] *lo he desechado para siempre, tiré mi mesa y mi cruz que era el bastión y nahual de mi rango y especialidad, y entonces acepto y me convierto al catolicismo. Hasta la fecha lo practico en forma incondicional, otro aspecto que definió nuevamente mi personalidad es el hecho de haberme casado por segunda vez, justo a los 4 años de haberse muerto mi primera esposa. Ella, con la que me volví a casar, practicó también la espiritualidad maya con su difunto esposo, pero desechó la mesa y cruz de su esposo porque él era Chman, y lo cambió por la católica. Fueron dos hechos importantes que motivaron el cambio de mi vida: uno fue de que por estar solo, sentirme triste y estar tomando licor, decidí por consejos de la gente buscar mujer. Esto también fue*

pronosticado por un señor, que pronto encontraría una mujer que sería mi esposa. El otro hecho es de que un señor, en una fiesta del lugar, trajo una jaula con un pajarito que da la suerte a las personas, y esa vez yo compré mi suerte, el canario me dio 4 papelitos que me indicaban que pronto encontraría esposa, pero también me decía uno de los papelitos que tenía que cambiar mi creencia y debía creer sólo en Dios Padre, esto me motivó mucho para buscar la iglesia católica y por fin convertirme al mismo para olvidarme de mis prácticas espirituales antiguas y considerarlo malévolo. Hace diez años, cuando tenía 70 años o sea 1996, seguí con mi problema de la vista, me cuesta ver bien, por eso uso lentes. Pero aún sigo curando con la terapia del soplo, ahora mis hijos me atienden con alimentos y ropa, soy católico entregado, niego la espiritualidad maya, ya no presto servicios al pueblo.

El abuelo Jacinto, a pesar de las situaciones difíciles que vivió, nos permite pasar adelante en su vida y dejarnos ver los motivos y las formas de sus grandes decisiones. También, podemos observar la soledad en la que ellos están viviendo y el abandono, porque son gentes mayores sin ningún respaldo social. Él, a sus 80 años aún sigue trabajando:

Ya tengo casi 80 años, continúo con mi problema de la vista, es más difícil aún, pero sigo viendo un poco, para ganarme algo de dinero y tener unos centavos. Sigo curando problemas de esguince, zafaduras y quebraduras con el soplo tal como he mencionado, a veces uso el ma'xh o tabaco criollo o bobo y el xwiq'al baq, para curar. En cuanto a la oración especial que hacía antes ya no lo digo ni invoco como lo hacía, sino que ahora sólo presto la boca de la madre virgen María, la boca del padre Jesucristo, y si es para problemas de los ojos presto también los ojos de la madre María y del padre Jesucristo, porque soy católico yo no debo invocar ni prestar otros elementos que no sean cristianos.

Don Jacinto forma parte del grupo de curadores que sigue la tradición de la palabra, curan con palabras y se consideran así mismos prestadores de la palabra. Y en la forma en que él practica la curación se ven también las intrincadas relaciones entre lo *Mam* y la cultura del otro, el dominador. Pero es una práctica con visión incluyente, intercultural, que genera mediaciones, porque Jacinto sigue curando con medicina maya, pero ahora invoca a santos cristianos. Sólo los nombres de quienes lo ayudan han cambiado.

1.30 La curadora de sustos

Doña Cruz también reflexiona desde otro nivel de la conciencia humana cuando nos expresa lo siguiente:

Cuando cumplí 30 años, mi tía Juliana, me dijo que si me gustaría aprender el oficio de curadora de niños, yo no mucho quería, me daba pena. Pero mi tía me dijo que ella ya estaba anciana y que era necesario que alguien aprendiera el oficio, para que no se perdiera la tradición y poder servir a la comunidad. Finalmente acepté y mi tía me enseñó todo el ritual para sanar a los niños y niñas que se asustan, hay que hacerlo con mucha convicción, con mucha fe, con seriedad, y profesionalismo, sin avergonzarse, porque si uno se avergüenza, entonces no saldrá bien el trabajo, esto me lo dijo mi tía. Por eso este tipo de trabajo sólo lo deben hacer las personas adultas y ancianas. [...] *y si alguien quisiera realizarlo con mucho gusto le enseñaría, quizá los dueños de estos oficios busquen a las personas para que continúen con la labor, aunque ahora la gente ya no confía en la medicina tradicional, las personas recurren a la medicina química. Algunas ancianas que se dedican a llamar a los niños asustados, ya no quieren ejercerlo, es que no es su vocación. Se niegan a hacer el trabajo y así la tradición se va perdiendo* (E3-Cruz).

La experiencia de doña Cruz es importante, porque demuestra todo un camino de pruebas duras que la llevó a aceptar y realizar el don que sus nahuales le tenían reservado. Don que hay que desarrollarlo siempre en bienestar de la comunidad.

1.31 Los que no están

De *Chihalaw*, K'aq cuenta que don Víctor, el padre y abuelo de 90 años, enseña cómo se construye la memoria de los vivos, para honrar y hablar con sus muertos. La celebración de los muertos es una práctica que el individuo vive en familia, y las formas en que esto se realiza es compartida en todas las comunidades mayas. K'aq acompaña a don Víctor y juntos adornan el altar, porque hoy es la misa de conmemoración del primer año de fallecida de su hija, y en el pueblo de Carchá va a realizarse una misa, a las cinco de la tarde. Don Víctor va a estar en unión con los que estén en la iglesia de Carchá:

Allá en el centro urbano todos mis hijos y mis niños se van a reunir para conmemorar el año, pero como yo no

puedo caminar yo aquí les respondo a ellos con mis oraciones.

K'aq acompaña a don Víctor a buscar flores alrededor de la casa, y encontraron flores silvestres rojas, amarillas y blancas, que colocaron en unos vasos y las amarraron en la mesa en unos clavos que estaban allí colocados. Don Víctor se sentía muy contento al ver como quedó adornado el altar de sus imágenes y dijo: "Ahora solo falta esperar que llegue las cinco de la tarde". Mientras tanto, K'aq no deja que se apague el fuego en el braserito, donde humea el copal, pom que el abuelo usa como camino de comunicación con el espíritu de su hija y con el *Ajaw*. Doña Sara, de Chisec, explica que

> [...] *en la cultura Q'eqchi' es fundamental seguir las instrucciones de los ancianos para ponerse en contacto con la naturaleza, siempre hay que avisar o pedir la autorización al 'Izultaq'a, y aunque los niños todavía no comprenden el poder de la naturaleza, si uno les dice, también aprenden y así debe ser para que uno pase sin novedades.*

Ella enfatiza en la voz de los abuelos y en el contacto con la naturaleza y el diálogo permanente de los *Q'eqchi'* con su cerro-valle, *'Izultaq'a*.

En *Pwaqil*, el *sik'onel* Tzirin saluda diciendo *xqaq'ij*, buenas tardes, a otro hermano *Kaqchikel*, quien le cuenta:

> [...] *murió mi mamá pero su ejemplo nos viene a la mente, nos amó a todos sus hijos, siempre nos juntaba y hacía algo en la casa. A mi papá le salían buenas mazorcas porque él juntaba a toda la familia y a sus nietos, esa era una costumbre buena* (DM3).

Aquí aparece el maíz en estrecha relación con la vida y la muerte, y la forma en que el maíz se da, sirve como indicador de lo que está bien o mal hecho; si el maíz sale bien es porque se han hecho las cosas correctamente.

1.32 Las palabras en las horas de compartir

En *Chisek*, cuando llegó don Francisco, doña Sara nos invita a cenar, la comida consiste en frijol, huevos, chile, café y tortillas calientes. Nos sentamos en las sillas plásticas, alrededor de una mesa pequeña de madera, que está en la cocina. Don Francisco se persigna, mientras los niños sólo agarran sus tortillas. Durante la comida, Selvin y don Francisco platicaban, y doña Sara y las niñas sólo oyen. Cuando terminan de comer agradecen a cada uno de los que están en la mesa, "*B'anyox*" (gracias), dijeron. Doña Sara dice que no le gusta comer sin chile, por eso el chile seco siempre está en la mesa, aunque don Francisco no come desde que empezó a tomar medicamentos para su enfermedad. También notamos que doña Sara cena hasta que terminamos nosotros y a la pregunta de "¿por qué no comió con nosotros, doña Sara?" responde que no nos preocupemos porque almorzó tarde y no tiene hambre. Don Francisco siempre nos habla en español, su esposa en *Q'eqchi'*, los dos hijos varones en español y las niñas en *Q'eqchi'*. Lo que llama la atención es que al último hijo siempre le hablan en español, él no responde si se le habla en *Q'eqchi'* y dice que no entiende. Don Francisco y doña Sara dicen que Selvin habla con cualquier persona porque sabe hablar español y no tiene miedo como los hermanos, a ellos sólo en *Q'eqchi'* les han hablado desde pequeños. En el negocio, con don Francisco y doña Sara, los vecinos y los señores que llegan a comprar hablan la mayor parte de tiempo en *Q'eqchi'* (DI5).

Resalta aquí que las mujeres son quienes conservan y practican más el idioma materno y que los hombres refuerzan más el uso del idioma español. ¿A qué se debe esto? Podemos pensar que los hombres necesitan estar más tiempo fuera de la casa, ya sea por negocios o por diversión. También hay que recordar que, históricamente, los hombres fueron los más despojados por la invasión española, tanto de su ropa y de su lengua, como de parte fundamental de su dignidad maya. Y aunque a las mujeres les afectó en distintas maneras la colonización, ellas desde sus hogares siguen siendo fuente primaria de conocimientos, especialmente en el uso de las lenguas mayas. De cualquier manera, en el hogar se está produciendo una asociación entre el uso de la lengua materna y su competencia en las relaciones sociales, quienes hablan sólo en castellano son los más listos, activos y prometedores; en tanto, quienes se comunican en la lengua materna, son menos activos y entienden menos las cosas.

Conclusiones

Es importante resaltar que los conocimientos mayas y la profunda sabiduría que encierran, no se están transmitiendo desde las escuelas y no forman parte de los programas oficiales de estudio. Hemos constatado que lo que las personas aprenden sobre esos conocimientos, lo hacen fuera de la escuela, fundamentalmente en el hogar y en el círculo de relaciones más cercanas. Por el contrario, la escuela está planteada de espalda a los conocimientos mayas y esto significa un enorme costo para nuestra sociedad; porque en los conocimientos mayas hay valores de fundamental importancia para la humanidad. Especialmente ahora, en esta época, cuando un capitalismo planetario y voraz coloca a la humanidad en peligro de extinción; porque es un capitalismo inhumano que promueve el consumismo sin límites, la degradación del medio ambiente, el uso excesivo, intensivo e irresponsable de recursos naturales no renovables. Y junto a esto, promueve la destrucción física y moral de las personas y el desencadenamiento de guerras injustas. En San José Poaquil, un comunitario *Kaqchikel* está muy claro, cuando dice:

> [...] *ellos, animales, aves y gusanos, también tienen derecho a comer lo que sembramos, ellos no tienen troja ni siembra, nosotros debemos permitirles comer algo de lo que nos da la tierra* (DI3).

El pueblo maya tiene el conocimiento y la capacidad para generar propuestas estratégicas, ante un mundo en el que no se vislumbra un futuro muy alentador para la humanidad. Por ejemplo, la "Madre Tierra" produce múltiples significados, que impactan y configuran la identidad colectiva de los pueblos mesoamericanos. Doña Ixsastal, la curadora *K'iche'*, esclarece la importancia de la tierra:

> [...] *A ella nos debemos como seres humanos. Amamos la naturaleza, a todos los animales, a todos los seres vivientes. Pero eso ha cambiado, ahora ya no, las gentes se matan unos a otros como matar una pulga, porque ya no tienen respeto, ya no tienen temor, ya no tienen corazón. Piensan que ya no sirve comunicarse con el Ajaw y con la Madre Naturaleza* (T-K'i).

En el pensamiento maya se busca el equilibrio en las relaciones entre las personas y la naturaleza, porque las personas son naturaleza, al igual que la plantas, los animales, las piedras, el agua y todo lo que existe. La aplicación de estos valores en la convivencia social, para la organización de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, es crucial en Guatemala. Porque somos una sociedad que debe encontrar e implementar su propio modelo de desarrollo, un modelo que permita equilibrar la producción y la distribución de la riqueza, junto a la revitalización y la preservación estratégica de los recursos naturales.

2. CONFLICTIVIDADES

Organización social. *Uch'ob'ik solik pa ri qano'jb'al* Solución desde nuestro pensamiento -conflictividad-

Lo que se está analizando aquí son prácticas vinculadas al estado de orden en que viven los grupos sociales; atendiendo a cómo se mantiene y reproduce ese orden en la vida cotidiana. Pero, ¿cómo se entienden los problemas sociales, económicos y políticos desde los idiomas mayas? En los idiomas mayas no existen términos que nombren el conflicto con una palabra específica y cada grupo sociocultural tiene sus propias definiciones para las crisis, los conflictos y los problemas sociales. En el territorio de la madre *Paxil*, de la madre y abuela *Nan Pi'x*, los padres enseñan que todos los seres humanos tienen problemas y dificultades, pues esto es parte del equilibrio del cosmos y de la vida. Siempre existen *Q'oj* (peleas) entre los seres humanos. Del mismo modo en *Pwaqil*, o *Pa ch'ab'äq* (tierra entre las ciénagas), los abuelos hablan acerca del *k'ayewal* (peleas con grandes consecuencias) y en *Ilokab'*, el *makaj* son todas aquellas acciones negativas que suceden dentro de las familias y dentro de la sociedad. En los territorios *K'iche'*, *Q'eqchi'*, *Mam* y *Kaqchikel*, se observaron problemas comunes relacionados con el orden social, no obstante en cada uno de ellos cambia la intensidad, la relevancia y la prioridad que las personas le dan a ciertos temas. Tienen en común que para resolver un conflicto, las personas de autoridad buscan el restablecimiento de la armonía comunitaria, a través del consenso y la conciliación. En la solución también se toman en cuenta a los antepasados y su sabiduría, y hay una voluntad colectiva de buscar las raíces de los problemas. En San Antonio Ilotenango, en la municipalidad indígena, hay un altar donde se encuentran las varas que representan la autoridad de cada

miembro, y unas veladoras. Las veladoras están allí, porque cada una de ellas representa a uno de los mayores ya muertos y así les trasmiten a los vivos sabiduría para la solución de los conflictos. En el ejercicio de la justicia se toma en cuenta lo espiritual, lo moral y lo social; aspectos que deben estar en armonía para que la comunidad esté en paz. No obstante, en Palma (2006 2: 249) aparece que, "[...] la organización social de las comunidades mayas actuales pero más tradicionales no es prehispánica; es una forma modificada de la organización comunitaria a la que se vio forzado el pueblo maya a raíz de la dominación española y más tarde criolla y ladina."

2.1 Criminalización de la juventud

Otro problema que resienten las comunidades son lo que ellos consideran conductas delincuenciales de los jóvenes. Uno de los vecinos de *Ilokab'* dice:

> *Te voy a hablar del caso de jóvenes que han tomado otros rumbos en sus acciones, tal es el caso de un joven que su papá le descubrió tatuajes en los brazos, su papá se lo quitó raspándole con piedra pómez o "tzarajmaq" y lo amenazó con volver a quitárselo de la misma manera si se volvía a tatuar de nuevo. Este joven tiene cerca de un año de haberse ido a los Estados Unidos* (D8).

Estamos tomando las voces de estas personas adultas, como la voz de un grupo, no la de todos. Porque los jóvenes están actuando de forma que parece oponerse a la autoridad de ese grupo de adultos. Se tatúan, se reúnen en lugares públicos por las noches, a veces están tomando cerveza y fumando, hablan y se ríen fuerte, bailan *reggaeton*[25]. Estas formas de vivir su juventud no causarían extrañeza en medios urbanos, pero en las pequeñas comunidades y cabeceras municipales, sí están conmocionando a la comunidad, y los adultos están criminalizando estos comportamientos. En esto influye que los medios de comunicación y las autoridades centrales mantienen una campaña permanente en ese sentido. Una brecha de incomunicación generacional parece estarse ensanchando. Allí mismo, en San Antonio Ilotenango, Pos Sacalxot refiere de una proliferación de jóvenes participando en maras, pues en las paredes de las casas de *Ilokab'* se pueden ver ya pintas de la Mara 13 y la Mara 18. En Chichicastenango, Anita, una joven de 14 años, cuenta que en la escuela comunal donde ella estudia, algunos de sus compañeros consumen drogas e inhalan pegamento escondidos en los baños (DI7). Los comunitarios comparan esos comportamientos con la forma en que aparecen las serpientes venenosas o malas, con las que hay que tener cuidado a la hora de arrancar piedras. En Chisec, Ixmukane tuvo que moverse con cuidado porque en el barrio Nazaret hay jóvenes "metidos en maras". Incluso se movía en tuc tuc (mototaxi) en cortas distancias porque temía andar sola. Una jovencita comenta que la gente del barrio es buena, pero que los jóvenes están metidos en pandillas y salen a robar en las casas, y que en su casa habían entrado muchas veces, a robar ropa, naranjas, y otras cosas (DM5). La violencia, los robos, el alcoholismo, la drogadicción y el gusto por el *reggaeton* son comportamientos atribuidos a jóvenes metidos en maras y delincuencia. Así, en San Juan Comalapa, una *Kaqchikel* adulta hace referencia con preocupación a unos jóvenes que vieron bailando *reggaeton*:

> [...] *los muchachos que bailaban esa música son integrantes de los mareros de la aldea, es una tristeza porque esos jóvenes de 16 a 17 años son sobrinos de la familia Chex Paz* (DI4).

En el área *Mam* aparecen maras en *Chi'q'ol* y en la cabecera de Huhuetenango. Puede afirmarse, entonces, la existencia de grupos de jóvenes que se identifican con algunas prácticas y con las marcas culturales que caracterizan a las maras. Esto sucede en Quiché, Huhuetenango, Alta Verapaz y Chimaltenango; aunque el grado de cohesión y desarrollo organizativo de estos grupos es muy diferente en cada lugar. Y no se puede afirmar que todos los jóvenes en estos grupos estén comprometidos en acciones delincuenciales, aunque los adultos en general sí manifiestan esa opinión.

[25] Género musical que fusiona el rap y hip hop en español y el ritmo *reggae*. La particularidad de sus letras es el fuerte lenguaje sexual y violento que utilizan.

2.2 Delincuencia

En *Ilokab'*:

> [...] *cuatro personas fueron atrapadas en esta comunidad y finalmente se descubrió que eran asaltantes originarios de Totonicapán y que venían de Chichicastenango. Eran las diez de la noche cuando fueron copados aquí mismo. Los golpearon y torturaron, y a pesar de los golpes, estas personas no morían, amaneció y los golpes seguían y ellos seguían vivos. La policía intervino y se los llevaron al hospital de Santa Cruz de Quiché. Comento esto porque el Kaqchib' es decir la serpiente, que apareció entre las piedras aún se movía cuando ya había pasado la llanta encima, por eso hago la comparación de que un ladrón es como una serpiente mala. Nuestra comunidad está bien organizada en cuanto a seguridad y defensa ante cualquier delincuente, pues sólo así hemos logrado disminuir la delincuencia en nuestra comunidad* (DI8).

Se entiende que las comunidades están organizadas y mantienen el orden en el territorio. Aparece también que en todas las áreas, los delincuentes siempre son de "fuera", de otro departamento, de otro municipio o de otra comunidad. Y aunque se reconoce que hay gente del lugar metida en problemas, los hechos de delincuencia concretos son siempre atribuidos a fuereños. De nuevo, no aparece en las versiones de los comunitarios una conexión entre los hechos delincuenciales y las causas que los originan; tampoco aparece una preocupación por el ejercicio de una violencia brutal, en la cual la comunidad a veces es un actor, que ha llegado incluso al linchamiento. También parece que la historia de la comunidad ha desaparecido de la memoria colectiva, o bien no sirve para entender lo que está sucediendo. Tampoco la crítica va en el sentido de exigir que el Estado cumpla con las obligaciones que tiene con la población y que le brinde seguridad, sino que por el contrario, las personas dan por hecho que eso no va a suceder y que lo mejor es no hablar. En esto tiene que ver que los comunitarios saben, que en gran parte de los hechos delincuenciales que ocurren en sus territorios y en el país, están comprometidos agentes de las propias fuerzas de seguridad. Entonces, la dificultad de asignar responsabilidades, tomando en cuenta las causas estructurales y a los principales agentes comprometidos en la delincuencia, está llevando a los comunitarios a culpar a una organización virtual que está en todos lados y en ninguno: la mara[26], o bien a culparse a si mismos de lo que sucede. Dicen:

> [...] *ahora los padres ya no velan por la educación de sus hijos en sus casas porque piensan que en la escuela aprenden de principios y valores. Por eso hay muchos jóvenes estudiantes ladrones y miembros de maras. Actualmente hay muchas personas que se involucran en la delincuencia porque los padres ya no les asignan tareas y responsabilidades a sus hijos, ya no les involucran en las actividades cotidianas.* (TK'i8).

Del mismo modo en Santa Bárbara, el Alcalde Auxiliar comenta:

> [...] *en el lugar de Xinajxoj para arriba, encontramos una muchacha como de quince años, totalmente desnuda, le habían quitado el pellejo de la mandíbula, no pudimos identificar quién era. De seguro eso lo hicieron los mareros. También hace 15 días violaron a una señora, ella venía con su esposo que estaba bolo, cuando en medio del camino la golpearon. El esposo se quedó tirado y amaneció en el lugar, a él también lo habían golpeado. Eso también lo hicieron los mareros.* [...] *la señora se fue y ya no volvió al otro día, no perdonó al marido. Si uno quiere a su esposa la tiene que cuidar bien ¿porque la tenía que traer en esa vereda? Si él sabe que es peligroso en la tarde, son ladrones y se aprovecharon de la mujer* (DI2).

La situación en las comunidades no es tranquila, el ambiente es tenso porque efectivamente hay inseguridad, como se ve en San Antonio Ilotenango, donde hay un picop embarrancado como a 30 metros, abajo del camino, y que está allí porque hace dos años los comunitarios capturaron a un grupo de ladrones y tiraron el vehículo en el que iban por la cólera de la población. Ellos dicen:

> [...] *que los tiempos han cambiado mucho, hay muchos ladrones y en la misma aldea hay jóvenes que se dedican a robar en las noches, además hasta han hecho daño en el día y que se han trasladado en el centro de San Antonio.*

[26] Para abril de 2007, se vive una crisis generalizada de seguridad en Guatemala. Y se ha constatado por la opinión pública, en distintos medios y en diferentes foros, que las fuerzas de seguridad están plenamente comprometidas en todos sus niveles, con la delincuencia organizada. También, que ha existido una política de Estado para crear un sujeto, "la mara", como el culpable de la violencia y con ese argumento, construido en base a técnicas de propaganda y guerra psicológica, se ha justificado una campaña permanente de limpieza social (ejecuciones y exterminio). Esto ha funcionado como una cortina de humo que oculta a los altos responsables de la situación de corrupción y violencia en el país.

También han aparecido jóvenes baleados y al final se sabe que son ladrones, aunque los grupos de ronda han ayudado a bajar la frecuencia de robos (DI8).

2.3 Servicio militar y recuerdos de la guerra

En tiempos de normalidad, los procesos de socialización secundaria[27] vividos por los jóvenes mayas en el servicio militar han contribuido a que se compliquen las relaciones sociales en las comunidades mayas y que se desarrollen comportamientos delincuenciales. Durante el período de guerra (1960-1996), pero especialmente entre los años 1979 y 1983, el ejército desarrolló campañas de exterminio de la población civil, en la cual participaron soldados mayas y no mayas[28]; luego dejó instaladas las Patrullas de Autodefensa Civil. Todo esto ha tenido un efecto negativo muy importante en quienes formaron parte de estas fuerzas y también en quienes las sufrieron. La participación en el ejército ha sido parte de la experiencia de los mayores, quienes en muchos casos no fueron a la escuela, pero sí a los cuarteles. Don José, recuerda que a él no lo pusieron en la escuela ni un año, pero de joven fue:

> [...] *miembro del ejército en la época de Ubico (1930-1944), siendo después comisionado militar por mucho tiempo, allí aprendí a leer y a escribir, aunque reconozco que es muy pobre mi capacidad. Creo también que los jóvenes se pueden educar con un poco de autoridad de los padres y que yo estoy de acuerdo con eso.*

Encontramos que los mayores estuvieron vinculados en su juventud al ejército, a la estructura de comisionados militares o a las Patrullas de Autodefensa Civil. Lo que permite entender la influencia del ejército en las comunidades mayas. Por otra parte no aparece, en los comunitarios, cuestionamiento sobre el ejército y tampoco sobre sus políticas actuales. El ejército sigue siendo una alternativa de empleo para los jóvenes mayas, pero es común la opinión de que no es bueno lo que aprenden allí y por el contrario, al regresar los muchachos traen malas costumbres a la comunidad (DI8).

En general los comunitarios no están dispuestos a tocar temas que tengan que ver con el período de guerra, y para ellos no es fácil vincular lo que están viviendo hoy, con los resultados de ese proceso; sin embargo sus efectos sí están presentes en la vida cotidiana. En Chisec, Alta Verapaz, Chahim cuenta:

> [...] *mis padres viven en Chiqueleu, municipio de Carchá. Ellos tienen un terreno acá en Chisec, pero se pelearon con mi hermano, hasta se machetearon, por eso mi padre decidió alejarse de mi hermano, pero él contento porque se quedó con la casa de mis padres. Mi hermano es bien enojado, no cualquiera puede platicar con él, ya ha estado como 6 veces en la cárcel. Le pegaba a su esposa pero esta huyó con sus dos hijos.* [...] *Mi hermano no era así* [entre lágrimas], *antes salíamos a cortar cardamomo y como éramos los mayores de la familia, ayudábamos a nuestros padres a salir adelante. Pero desde que estuvo como cinco años en la zona militar, regresó así de violento. Yo trato de platicar con él cuando esta tranquilo pero no explica porque se porta así* (DI5).

En *Ilokab'* aparece el drama de la guerra en relatos entrecortados y al conocer directamente a las víctimas, como Isabel, cuyo abuelo cuenta que ella :

> [...] *es una nieta, hija de un hijo de ellos que murió en el tiempo del conflicto armado. El abuelo la está recibiendo, luego de que ella regresa del hospital en Santa Cruz del Quiché. Dicen que la enfermedad es una gastritis fuerte, pero que en el hospital no hubo atención adecuada, únicamente recibió dos inyecciones y algunos jarabes. El vacío del padre-hijo ausente es doloroso, los abuelos están cansados y hacen lo que pueden, que es poco. Ahora Isabel es una mujer joven, triste y ya enferma* (DI8).

---

[27] "La socialización [...] puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en su niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. La socialización secundaria es la internalización de sub mundos institucionales o basados sobre instituciones. [...] aquí nos referimos a la distribución del conocimiento especializado, que surge como resultado de la división del trabajo y cuyos portadores se definen institucionalmente. La socialización secundaria requiere la adquisición de vocabularios específicos de roles, lo que significa, por lo pronto, la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional" (Berger y Luckman, 1995: 166, 174, 175).

[28] En los municipios bajo observación hay masacres registradas en el área *Q'eqchi'*, con 284 víctimas en Cahabón y 100 víctimas en Chisec; en el área *Kaqchikel*, en San Juan Comalapa 3 víctimas, en San José Poaquil 7 victimas. En el área *K'iche'*, en Chichicastenango hubo 34 victimas. Estas son victimas de masacres, lo que significa que fueron ejecutadas en número de tres o más personas en el mismo hecho. No obstante, hay centenares de muertos más en todos los municipios bajo observación, pero que no están registrados en la categoría de "masacre", sino que aparecen en la lista general de víctimas (ODHAG, 1998-4).

Así se registra el recuerdo de la guerra en nuestra memoria.
Foto por Sergio Mendizábal

En San Jose Poaquil, en la zona *Kaqchikel* y durante la guerra, fueron asesinados los líderes de la comunidad, el ejército destruyó una cooperativa y todos los bienes que poseían los socios. Eso contrasta con lo que los comunitarios informaron a Tzirin, resaltando la buena labor que hacía la cooperativa y la visión cristiana de sus fundadores:

> *Pero cuando llegó el ejército, iba con instrucciones precisas de destruir esta cooperativa y asesinar a sus líderes. También aparecieron las historias de los asesinatos y secuestros y donde se refugiaban las personas en esa época* (DI3).

En estas condiciones existe un vacío en la historia de las comunidades y hay que buscar el hilo de esa historia bajo los escombros que dejó la brutal represión vivida. Tzirin, el buscador de ese hilo, piensa que:

> [...] *es realmente impactante la tragedia del conflicto armado, escuchar las historias, la impotencia de la gente, la destrucción y asesinato de los líderes comunitarios, las viudas y su lucha por sacar adelante a su familia. Uno se pregunta ¿y la justicia donde está? Sencillamente para los indígenas y los pobres en general no existe. Esta situación perdurará en la memoria de las personas, ya que las marcó para toda la vida. Pero las personas, constantemente afirman que tienen la intención de superar toda esta tragedia y con muchas dificultades reconstruir todo lo destruido. Las huellas de la guerra están allí, por todas partes y lo maya está dentro de la sangre hecho cenizas, porque muchas heridas aún no han sanado y ahora nos toca ir en busca de los huesos de los muertos y desenterrarlos, verlos y volverlos a enterrar, porque ellos nos están enseñando que no hay que perder la memoria* (DI3).

Ixmucane, la *Aj Sik'ol na'leb Q'eqchi'*, recoge la palabra de los *aj Chisek*, haciéndonos reflexionar para que no perdamos la memoria sobre lo que *qaawa'* Marcos cuenta:

> [...] *cuando llegamos a este lugar encontramos 5 ríos, habían abejas y tenían mucha miel, también habían plantas curativas, lo comparamos con el pueblo Canadá que está lleno de riqueza. Lo del nombre de Triunfo, es porque cuando regresamos de la montaña nos quedamos aquí y desde ese entonces ya no vinieron los soldados a buscarnos, mientras que en las otras aldeas como es Se'tz'i', Sa'wach'iil fueron golpeados por los soldados. Por esa razón decimos que triunfamos en esa lucha y en la forma de organizarnos después de que regresamos de la montaña, todos obedecíamos lo que uno decía. También en la montaña rezábamos, leíamos la Biblia y antes de salir de ahí, quemamos copal pom para que nos dejaran libres.*

Esta es parte de la historia de la resistencia *Q'eqchi'* durante los años de represión y genocidio (1978 – 1984). Es política maya porque trata de las formas de sobrevivir en condiciones de confrontación total, durante la época cuando tuvieron que internarse pueblos enteros en la montaña. Explica el asombro de Marcos, líder de su gente, ante la riqueza y los misterios del territorio, al cual debieron acogerse y del cual tuvieron que pedir protección. Así lo hicieron y aprendieron mimetizarse en el bosque, sobrevivieron y descubrieron formas de hacerse escuchar por los dueños de la montaña. Para ellos fue muy importante el regreso a las prácticas de la espiritualidad maya, porque cuando lo hicieron se volvieron invisibles a los soldados; aunque también rezaban en cristiano y leían la Biblia. Tanta fue su certeza que se atrevieron a salir de la montaña y acompañados de ese conocimiento renovado fundaron El Triunfo. Habían sobrevivido, ese era el sentido del nombre del pueblo nuevo y la enseñanza que les quedó fue clara, la tierra, los cerros, los ríos, los animales y hasta las personas, entendían mejor el lenguaje y el poder de *Tzultaq'a* que el de otros dioses.

Los años de resistencia en la montaña pasaron, pero muchos *Q'eqchi'* aún viven situaciones difíciles y la situación sigue complicándose. Es el caso de los que habitan en *Chisek*, donde el desarrollo económico de las comunidades está implicado en procesos políticos, como el de la desactivación y activación permanente de las Patrullas de Autodefensa Civil. También está presente la tensión por la propiedad de los recursos naturales, esto porque en estos lugares existe la presencia de compañías transnacionales, que actúan como dueños de lugares reclamados como propios por las comunidades *Q'eqchi'*; quienes aducen derechos ancestrales sobre el territorio. En estas circunstancias, una de las preguntas que aflora recurrentemente es, ¿quién es dueño de qué? Junto a otra de igual importancia, acerca de, ¿quién otorga legitimidad a esos derechos de propiedad? Estos procesos ocurren en un espacio social donde se vive una

Aún seguimos viviendo los efectos de la pobreza.
Foto por Guillermo Cac

confrontación lingüística, porque los *Q'eqchi'* reclaman permanentemente que sea en su idioma que se traten los asuntos que les conciernen.

2.4 Autodefensa y rondas campesinas

En el caserío El Centro de San José Poaquil, la comunidad se organizó en un comité nocturno de vigilancia y evitan que los jóvenes hagan cosas que puedan dañar al colectivo. Allí no permiten la influencia de maras y entre todos vigilan los hogares y a la población en general. Allí, los adolescentes inician, a los 14 ó 15 años, con las primeras responsabilidades y colaboran en las faenas, que consisten en arreglar los caminos, darle mantenimiento o reparar el sistema de distribución de agua potable, y también darle mantenimiento a la escuela. Antes de los 17 años, a los jóvenes se les tiene en cuenta en trabajos menores y se les inculca la responsabilidad de trabajar para la comunidad. A este trabajo le denominan "faina" de menores. Y ya vimos que si alguien no colabora en estas tareas, no será respaldado por la comunidad en alguna necesidad que tenga (DI3).

Entendemos que estas son formas de organización que se sustentan en la tradición maya de cooperación intracomunitaria, recordando que en este lugar existió también la Patrulla de Autodefensa Civil y que fue bastante beligerante durante el período de guerra. En este lugar, la elección de las autoridades locales está firmemente instituida, con procedimientos que van desde resúmenes de actividades presentadas en asamblea comunitaria, verificación de listas de asistencia y

¿Estamos todos lo jóvenes metidos en problemas?
Jóvenes Q'eqchi" participando como músicos en una festividad.
Foto por Guillermo Cac

cumplimiento de faenas, llegando hasta los procesos de elección de los cargos, con verificación de quienes están legalmente inscritos como miembros de la comunidad y pueden participar en el proceso. En algunas oportunidades, la elección del alcalde auxiliar es con voto secreto, lo que se distingue de otras comunidades, en donde la persona es escogida en consenso por los líderes comunitarios y no por el voto de asamblea comunitaria.

2.5 Conflictividad religiosa

La conflictividad religiosa está presente en todas las áreas, siendo relevante las discusiones que oponen a católicos y protestantes, pero también hay tensión entre protestantes y quienes practican la espiritualidad maya. En *Ilokab'*:

> [...] *Mingo me preguntó que cómo me había parecido la actividad en el oratorio, porque él se enteró que yo había ido con don José al rezo. Yo vi división entre ellos, no hay mucha gente, participan más mujeres, conté a 25 mujeres y sólo 15 hombres habían. Entonces Mingo me comentó que hay otros casos en donde los dirigentes de otras comunidades han terminado siendo evangélicos, aparte que han terminado siendo pastores evangélicos también han terminado con más de una mujer y son muy alcohólicos. También dice que muchos de sus seguidores pasan a ser evangélicos simplemente porque les gusta. En la comida me preguntó si yo estaría de acuerdo en apoyar a los carismáticos* (DI8).

2.6 Procesos de urbanización

En los pequeños centros poblados mayas, especialmente los que son cabeceras municipales, ya se viven problemas de contaminación ambiental, de ordenamiento del espacio y la excesiva circulación de vehículos. Es visible el desorden del centro urbano en Chisec, la falta de drenajes, al igual que en Cahabón; en Comalapa hay momentos de ruido ensordecedor y de caos en la circulación de vehículos. En Chichicastenango, los días de mercado, al cual llegan turistas de todas partes, se

cierra todo el centro del pueblo y los mototaxis circulan a toda marcha, poniendo en peligro a pasajeros y transeúntes. En Cahabón hay problemas por el transporte, debido a la falta de regulaciones en el servicio y de autoridad para establecerlas[29]. En San Antonio Ilotenango hay conflicto por la reubicación del mercado de animales, el cual estaba cerca de la laguna de la Garza y por cuestiones sanitarias lo trasladaron a otro sitio. Y en todas partes el tratamiento de los deshechos sólidos es un problema grande, igual que la capacidad del municipio para abastecer de agua potable a toda la población, así como el tratamiento de las aguas servidas. Estos son pueblos que se han ido convirtiendo en centros urbanos, creciendo sin planes de desarrollo y soportando el incremento de su población, sin alternativas para atender las necesidades que esa presión crea en la infraestructura del lugar. Se viven situaciones paradójicas, incluso, como en Chisec, donde la escasez de agua potable es grave, en un lugar que vive inundado casi la mitad del año. Constatamos que el paso a la modernidad está resultando muy desordenado y caótico en todos estos lugares, y que el Estado no está ofreciendo respuestas coherentes dentro de algún planteamiento estratégico de desarrollo territorial. Las corporaciones municipales actúan según su buen entender en las áreas *K'iche', Q'eqchi', Mam* y *Kaqchikel*.

En los problemas relacionados con el transporte, pueden verse efectos de la estructura en el comportamiento de los actores. Son efectos estructurales porque están directamente relacionados con el racismo y con la sobreexplotación de las personas, así como por las formas de relacionarse con el poder de los otros y de ejercer el propio poder. En todas las regiones mayas ocurren regularmente accidentes brutales, con un altísimo número de muertos, de lo que da cuenta la prensa nacional; cuestión que parece no conmocionar, ni a la opinión pública ni a las autoridades. Los hombres y mujeres mayas viajan hacinados y a alta velocidad, en transportes que no cumplen con normas mínimas de seguridad, son autobuses, picops o camiones, con llantas lisas, con frenos desgastados y conductores borrachos; pero esto no motiva reacciones ni luchas por parte de los usuarios, ni protestas en defensa de sus derechos como ciudadanos y también como consumidores de un servicio público. Esto sucede porque las personas están "acostumbradas" a ser tratadas así, los niveles de autoestima son muy bajos y la vida humana está infravalorizada. También el miedo al ejercicio de los derechos es muy alto, porque se tiene una experiencia vivida y constante de la represión oficial. Accidentes, que en un país central y desarrollado, causarían verdaderos escándalos, en Guatemala pasan desapercibidos[30].

2.7 Derechos patrimoniales y litigios de tierras

En las cuatro áreas bajo observación se están viviendo conflictos por el control de bienes que aún son propiedad de las comunidades. Y los hay de dos tipos, unos que tienen que ver con coyunturas específicas y que se solucionan en un período corto de tiempo; y otros que están inscritos en el tiempo histórico, que tienen que ver con la colonización económica y espiritual que han vivido y que aún se vive en los territorios mayas. Por ejemplo, en Santa Bárbara, considerado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como el municipio más pobre del país; allí las familias sobreviven con menos de 7 quetzales al día, no obstante, un catequista de la iglesia católica comenta que:

> [...] *vinieron unos señores extranjeros para avisar que debajo de la iglesia católica se encuentra oro, y nos ofrecieron que pueden hacer una iglesia más grande y bonita pero con la condición que los dejemos demoler esta iglesia y dejarlos sacar el mineral de abajo.*

---

[29] Don Emilio cuenta que en *Chaslaw*, por la gravedad del delito cometido, la comunidad optó por retirar al causante del conflicto de la misma y comenta el caso del dueño de unos microbuses que le prestaba servicios de transporte a las personas de la aldea, pero por los malos tratos que le daba a los usuarios (excesiva velocidad), la comunidad decidió prescindir de sus servicios y pedirle que se retirara. Otro comunitario dice: "[...] yo no quiero que nos quiten el microbús porque es más suave viajar allí que en los pick ups, pero mi papá dice que ya está decidido por toda la comunidad, no quieren que ese transportista siga trabajando aquí en *Chaslaw*" (DM6).

[30] "Ya la mayoría de los comunitarios están en la ermita, vinieron a resolver el conflicto por el transporte. Los señores llamados guardianes de la salud dan avisos y recomendaciones a las mamás. Seguidamente los hombres discuten la situación del transporte, pues los propietarios de los dos microbuses que llegan a la aldea están peleando entre ellos. La conclusión a la que llegan, es decir, a la persona que inició el problema es que ya no llegue o entre a la aldea para evitar problemas (D6).

El corazón de oro del pueblo maya está siendo arrancado, a cambio nos dejan migajas y cuentas de vidrio.
Foto por Lucrecia García

En la misma región *Mam*, en medio de la Sierra Madre y los Cuchumatanes, se observa majestuoso con su gran elevación el gran *Chman Witz* o cerro Abuelo, pero también se ven los cerros y montañas derrumbados ya por la explotación del oro, explotación que realiza una compañía minera extranjera en San Miguel Ixtahuacán y en Sipacapa, San Marcos[31]. El saqueo de los recursos minerales en manos de compañías extranjeras se está dando en complicidad con el gobierno, que lejos de solucionar los problemas económicos y sociales de los pueblos *Mam*, los está comprometiendo en una situación ecológica y políticamente devastadora. Ixkyʼechoj Piʼx Kaʼmj reflexiona sobre la conflictividad que existe entre pueblos fronterizos, dentro de la misma área sociolingüística *Mam*. Desde Santa Bárbara, en Huhuetenango, se observa San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa, municipios del departamento de San Marcos. Tanto Huhuetenango como San Marcos son parte del territorio cultural *Mam* y ambos departamentos son fronterizos con el estado mexicano de Chiapas. En el territorio compartido por ambos pueblos está siendo explotado su corazón de oro por una compañía minera, y están sacando dos clases de minerales: uno es oro puro y el otro, no. En este lugar han muerto muchas personas por accidentes y aumentan aceleradamente los hechos de delincuencia. Cerca de la mina, fueron a tirar en el camino a una muchacha de dieciséis años, ya muerta y sin ropa, la camioneta que pasa por allí, a la cinco de la mañana, fue quien dio el aviso a la comunidad y la velaron dos días y una noche, antes de llevarla a San Marcos. Allí la enterraron porque no hubo ningún familiar que la recogiera. Se supo que la señorita era de

[31] "En febrero de 2004 se conoció de la primera protesta de unos 500 habitantes del municipio de Sipacapa, San Marcos, contra el proyecto minero *Marlin*. La manifestación fue promovida por el Movimiento de Trabajadores Campesinos de la Diócesis de San Marcos, cuyas preocupaciones se enfocaron en la falta de consulta a la población sobre el proyecto, el posible daño ambiental de la mina, y lo que algunos calificaban como una violación de la autonomía municipal" (Solano, 2005: 110, 111). "El daño ambiental, la debilidad institucional y jurídica, la violencia, las divisiones sociales, la exclusión de las poblaciones en la entrega de licencias y contratos, son algunos de los fenómenos que seguirán vigentes. Casos como el proyecto Marlin, en San Marcos, el campo petrolero de Rubelsanto, Alta Verapaz, o las minas de níquel en Izabal serán los mayores ejemplos de estos efectos negativos de no acudir a la consulta popular y la auditoría social" (Solano, 2005: 137).

San Ildefonso Ixtahuacán, pero que no cargaba documentos. Allí la presencia de la compañía minera está incrementando la violencia, hay varias cantinas, gente armada, tráfico de drogas y muchas personas desconocidas; los comunitarios afirman que están pasando cosas muy raras en el lugar, pero que todos están amenazados y por eso no dicen más (DI2).

En *Chi' Q'ol* (lugar de la dulce trementina del maguey), al que ahora le llaman Chicol, hay un sitio arqueológico que ha sido saqueado reiteradas veces. Esta situación se vive en prácticamente todas las áreas mayas, ya que solo algunos de los sitios más grandes y emblemáticos tienen algún tipo de protección; como *Iximche'*[32] en Tecpán Chimaltenango o *Chna'b'jul*[33], en la periferia de lo que hoy es la cabecera departamental de Huhuetenango. De *Chi' Q'ol* la gente del lugar sabe muy poco sobre sus orígenes y en su memoria sólo están los acontecimientos recientes. Por ejemplo, un evangélico *Mam*, cuenta que:

> [...] *Las ruinas ya estaban desde antes y nadie las había visitado. Cuando yo era niño íbamos a jugar con mi hermano y cuando nos metíamos en el túnel encontrábamos restos de figuras; encontramos unos platos e intentamos quebrarlos, pero no fuimos capaces porque estaban bien gruesos, habían pichachas, huesos de seres humanos que se miraban muy largos de los pies, como antes nuestros antepasados eran muy altos por eso encontrábamos esos huesos y la entrada no se había cerrado, era muy grande. En eso llegaron unos chinos y unos gringos pero ya no llegamos a ese lugar cuando ellos llegaron, porque nos decían nuestros abuelos que ellos eran cholil de los que comen gentes, ellos entraron en el túnel con linternas y un aparato con fuego que no se apagaba, pero no se sabe a cuantos metros llegaron. Se llevaron todo las esculturas y los huesos, y cuando el dueño del terreno ya no lo permitió ya no vinieron, pero ya se habían llevado todo. Un señor nos dijo que por qué no los habíamos recogido para venderlos porque nos dijo que eso cuesta muy caro y decidimos regresar a traer algo pero ya no estaban. Mi abuelo decía que nuestros antepasados vivieron en ese lugar y que cada uno de los templos tiene nombre, el más grande es el "Juzgado" y de los otros ya no me acuerdo. Han venido muchas personas a ver el lugar, el dueño del terreno vive en el pueblo, otras personas lo han convertido en un basurero, también muchas personas llegan en la noche a tomar cervezas en el lugar y dejan tiradas las botellas en el túnel* (DI2).

Allí mismo en *Chi' Q'ol*, hay un conflicto.

> *El cementerio está allí porque el alcalde pidió a la señora, la dueña del terreno, que le regalara unas cuerdas para enterrar a los muertos, ella no tiene la escritura a su nombre y las autoridades le dieron un regalito de cinco quetzales; en ese tiempo eso era mucho porque sólo se manejaban centavos. Pero durante el tiempo ya no alcanzó y tuvieron que pedir otras cuerdas al hijo que lo tenía a su poder, él dijo que estaba bien pero que compraran la tierra porque a su madre la habían discriminado con esos cinco quetzales, ella prácticamente se los había regalado. Todavía está barato yo compré mis dos cuerdas, cuando me muera tengo lugar donde pueden enterrarme a mí y a mi familia. El alcalde compró dos cuerdas a cinco mil quetzales, ahora ya no hay tierra y todo está lleno de muchas personas que han venido a pedir para que les venda un lugar donde enterrar a algún familiar, yo ya vendí a quinientos quetzales dos metros a dos personas en la comunidad* (DI2).

De *Chi' Q'ol* puede entenderse que era un lugar para enterramientos en el período prehispánico, y que la población del lugar le reconocía derechos patrimoniales a la señora dueña, sin necesidad de un documento "legal". Ella tuvo el gesto de donar a la alcaldía parte del lugar, para que continuara cumpliendo su función social; pero luego el sitio entró en el mercado de bienes raíces y los descendientes le han puesto precio a cada pedazo de terreno. Ahora en la parte más alta del cerro existe una

[32] Iximche' (árbol de maíz), situada en los bosques de Tecpán en Chimaltenango, altiplano central guatemalateco. Era en 1524 ciudad principal de los *Kaqchikel*. En ese año fue conquistada por tropas españolas, *tlaxcaltecas* y *mexicas*; al parecer fue fundada a mediados del siglo XV y era contemporánea y competidora de *Chuwitinamit*, capital de los *Tz'utujil* y de *K'umarkaj*, ciudad principal de los *K'iche'*.

[33] *Chna'b'jul* en Huhuetenango, fue centro principal del poder *Mam* en el noroccidente de Guatemala, hasta octubre de 1525, cuando fue conquistada por tropas españolas, *mexicas*, *tlaxcaltecas* y *K'iche'*. Se conoce comúnmente como "Saqulew"; nombrada así por los *K'iche'*, quienes transmitieron el termino a las tropas españolas. Fue asentamiento de población desde el preclásico maya hasta el posclásico, incluso a la llegada de los conquistadores europeos se estaban construyendo edificios.

Las personas cortan los árboles porque no tienen otras fuentes de ingreso económico.
Foto por Lucrecia García

torre de teléfono de la empresa "Tigo", y esa compañía paga una renta por el lugar; pero antes de que se instalara:

> [...] *vinieron unos colombianos con un aparato y dijeron que en el lugar hay oro y fueron con el dueño del terreno para que lo vendiera, él señor dijo que el terreno no está para vender, se fueron los señores y meses después regresaron con una buena estrategia para alquilar el lugar poniendo una torre de teléfono. Muchos gringos han pasado y le han dicho al dueño que si encuentra alguna piedra de color amarillo o agua que brilla de colores azul de inmediato él debe avisar para que ellos hagan presencia para comprar el lugar, al señor le pagarán con una cantidad de dinero* (DI2).

En El Centro, territorio *Kaqchikel*, también hay sitios prehispánicos. Son tres altares que siguen en uso hasta la fecha, pero son pocas personas quienes realizan ceremonias allí. A su alrededor crece el área deforestada y el abandono es patente, porque la mayoría de la población no les da mayor importancia.

En el área *Q'eqchi'*, Cahabón se ve afectado por la conflictividad agraria, sobretodo por la falta de certeza jurídica en cuanto a la propiedad de la tierra, también hay conflictos limítrofes entre comunidades y alta concentración de tierra en manos de finqueros latifundistas (M6).

En Chisec, junto a la alta conflictividad agraria existen problemas por lo que parece una incipiente "marización" del territorio. Pero la conflictividad en relación a la tierra, también se vive intrafamiliarmente, por ejemplo Ixky'echoj Pi'x Ka'mj da cuenta del despojo que las mujeres *Mam* pueden sufrir por parte de sus esposos, una mujer le relata:

> [...] *mi esposo me dejó y se fue con otra mujer hace diecisiete años, todo el terreno que tengo es mío, me lo dejó mi mamá, pero él se quedó con todo y ahora quiero pelear para que él me dé una cuerdas de terreno a mis hijos* (DI2).

Ixmucane ilustra como viven los *Q'eqchi'* la presencia de compañías extranjeras:

> [...] *don Ricardo coordina el proyecto de reforestación con los expatrulleros, y también nos contó que el recurso natural importante para el municipio como lo es "el petróleo" que está administrado por la empresa PERENCO, alemana, y lo que se está proponiendo para mejorar la inversión en la educación, salud y alimentación, es que el gobierno asigne para el municipio lo que está pagando la empresa de petróleo. También mencionó que es muy interesante el trabajo de investigación para mejorar y promover la educación bilingüe intercultural ya que todavía hay maestro que sigue siendo radical de ser monolingüe. El problema es cuando se convoca a una reunión de padres de familia, no se dan a entender los maestros y padres de familia, ya que la población en su mayoría es indígena y la información a veces se pierde cuando hay traductores. También nos contó que hay organización de mujeres y están trabajando con proyectos de techo mínimo beneficiando a las viudas* (DI5).

En estas condiciones complejas, resalta la enseñanza de los *Q'eqchi'* en la defensa de sus derechos territoriales y su voluntad de comunicarse en el propio idioma. Podría ser más fácil sobrevivir renunciando y conformarse con una actitud pasiva.

2.8 Condiciones laborales y migración

La migración es una problemática en los hogares y las comunidades mayas, porque ahora son los tíos, las tías o las abuelas y abuelos, quienes tienen que cuidar de los pequeños que se quedan, cuando papá y mamá, o los hermanos, se van a los Estados Unidos. Los que se van, que en su mayoría son jóvenes, su ausencia la compensan con aparatos eléctricos y alguna cantidad de dinero enviada irregularmente. Desde el norte envían casetes grabados con su voz y también discos compactos con música, en las canciones que mandan muestran la profunda tristeza que les ocasiona la desintegración de su familia. Jaqolb'e dice que "esta es una nueva generación de mayas fragmentados". La migración en el territorio *Kaqchikel* está a la orden del día, Tzirin informa que:

> [...] *en la casa había un joven como de 16 años, él viste pantalones de lona flojos, gorra y zapatos tenis, y don Beto cuenta que sus hermanos están en los Estados Unidos. El primero se fue hace un año y el segundo hace apenas dos meses. Este joven le enseñó a don Beto a utilizar la grabadora y un aparato de DVD,* [disco-video-digital], *él insertaba los discos en el aparato para escuchar la música que sus hermanos le enviaron a don Beto; era música regional mexicana, que hablaba sobre los*

"mojados" [migrantes], *su situación con la "migra"* [policía migratoria norteamericana] *y los riesgos que corren cuando atraviesan las fronteras* (DI3).

Las familias de los migrantes se identifican porque compran terrenos para el cultivo y construyen sus viviendas con materiales modernos. Algunos las elaboran de loza fundida, otros hasta de dos niveles, pero esto va a depender del tiempo que llevan trabajando en el norte. El diseño suele ser con ventanas grandes, de vidrio y aluminio, corredores con grandes columnas, algunas con adornos y el piso cerámico. Con un diseño influenciado por las viviendas de los Estados Unidos (DI3).

La migración está produciendo un impacto profundo en las pequeñas comunidades guatemaltecas, en razón de que la idea de irse al norte ocupa cada vez más espacio en el ánimo de los jóvenes. Por su parte, los que se quedan deben aprender a comportarse de otras formas, manejar los aparatos que les envían, hacer trámites bancarios para cobrar las remesas, imaginarse las condiciones en que están viviendo sus familiares, y en algunos casos, invertir parte de las remesas en los diseños de construcción que les envían. Estos cambios son visibles en la superficie de las relaciones sociales, pero la intensidad con que están apareciendo, produce confusión en las personas. Y de nuevo, las razones y causas que están empujando la migración, no se están discutiendo. Éstas se viven y se actúa en correspondencia, pero no se piensa sobre ellas y la reflexión es muy limitada. De cualquier forma, la migración está provocando el rompimiento de las familias y el abandono del uso de la lengua materna, como dos de los efectos más importantes de la migración. También observamos que se están yendo algunos de los jóvenes más destacados de las comunidades y otros ya están en planes de marcharse. Por ejemplo, uno de los jóvenes *Kaqchikel*, profesor de la Escuela Bilingüe Intercultural, del caserío El Centro. Él habla y escribe en su idioma materno, con igual competencia que en español, sus punteos fueron altos durante toda su formación escolar y sus alumnos le tienen mucho aprecio. No obstante:

> [...] *Oscar Julio me comentó que le gustaría mucho estudiar en la universidad, pero él lo ve imposible por muchas situaciones, como por ejemplo: la enorme distancia que hay entre su comunidad, la cabecera municipal y Chimaltenango o la ciudad capital de Guatemala. También por la falta de recursos económicos, aunque él no pierde las esperanzas de que algún día tenga un trabajo estable y así poder ir a la universidad. Él pudo estudiar porque el instituto de diversificado está en la comunidad, de lo contrario también hubiese sido imposible estudiar el diversificado, por la situación de pobreza de su familia* (DI3).

En las comunidades *Kaqchikel*:

> *la mayoría de las personas no tienen un trabajo estable, se dedican únicamente a la agricultura y a comercializar algunos productos, ocasionalmente la hacen de jornaleros, pero no es todo el tiempo, por lo tanto no tienen un salario estable, sobrevivimos pero en medio de nuestra pobreza* (DI3).

No obstante, la instalación de un instituto de diversificado en la comunidad ha favorecido a la mayoría de los jóvenes. Algunos que se han graduado ya están trabajando en la zona, inclusive en comunidades de otros departamentos, como Quiché o en el municipio de San Martín Jilotepeque, de Chimaltenango. Sin embargo, es grande la cantidad de estos jóvenes graduados que han emigrado a los Estados Unidos y por eso no hay profesionales que laboren en las escuelas de las comunidades. Esto significa que en las comunidades mayas se están preparando recursos humanos calificados, que luego engrosan el mercado laboral norteamericano. Son profesores bilingües, que van a limpiar pisos, recolectar tomates o cortar limones. Sobre la intención de este joven profesor, su padre dice:

> [...] *es el único varón que tengo, no quise tener más hijos porque no puedo mantenerlos con esta situación tan difícil, no se les puede dar comida a muchos cuando éste escasea* (DI3).

Pero el mismo profesor cuenta que:

> [...] *yo estoy contratado por la municipalidad este año para trabajar en la escuela de PRONADE* [Programa nacional de autogestión para el desarrollo educativo] *de la comunidad de Paxkab'alche', pero el pago del salario no es mensual, me pagan a cada dos meses, o cuando la municipalidad tiene fondos, ya que siempre está insolvente* (DI3).

Por esta situación la vida en la familia es bastante tensa y un poco triste, ya que el joven profesor es muy querido por todos, pero su viaje ya es prácticamente una decisión

anunciada. Es claro, entonces, que los jóvenes no se están yendo por su gusto, mejor es entender que están siendo expulsados por las condiciones de vida y la falta de expectativas de desarrollo personal, y en los casos en que tienen trabajo, por la falta de seguridad laboral. Ellos saben que lo que ganan en un año en Guatemala, lo pueden "desquitar" en dos meses en el norte.

Pero estas condiciones de vida no son nuevas, los mayas han aprendido a migrar permanentemente, antes a las fincas en Guatemala, ahora a las fincas de los Estados Unidos, pero el modelo es el mismo. Esto que vemos en Poaquil, también aparece en Alta Verapaz y las historias de los jóvenes *Kaqchikel* son similares a las de los abuelos *Q'eqchi'*. En *Chik'ajb'om*, K'aq, también recoge algunas de esas historias, por ejemplo la de don José, quien tenía que viajar desde la aldea Sepoc a la finca Sepacuite, a donde iba a "semanear" para pagar el arrendamiento del lugar donde vivían y sembraban. Salía con su padre caminando, hasta llegar a la finca que está en otro municipio, en Senahú. Y debían llevar su cargamento de comida porque el patrón no les daba alimentación. Allí cortaban café, buscaban leña o limpiaban la plantación, o sea que trabajaban "en lo que fuera dicho por el capataz" (DI6).

En la zona *Kaqchikel* los trabajos de "antes" eran diferentes, dice don Antonio, que recuerda que los productos de hace 50 años eran la tinta, los jocotes, los cítricos y los bananos, estos los comerciaban con otras regiones. También compraban en esas regiones otros productos, lo que significaba largas caminatas que se iniciaban en las madrugadas, en las que se guiaban por las estrellas. Las estrellas, igual que el sol y la luna, son guías para caminar, así como lo son para atender el ciclo de las siembras y el mantenimiento del maíz, al cual respetaban profundamente. Ahora, tanto don Antonio como su esposa, lamentan mucho la pérdida de estas tradiciones y devociones que están viviendo en la actualidad. Dicen que las nuevas generaciones ya no respetan el maíz, ni a la madre tierra, los jóvenes caminan poco, no siguen a las estrellas y ya no entienden lo que es el cosmos. Por eso ahora sufrimos las consecuencias:

> *Ahora las nuevas generaciones, ya no respetan, a la Madre Tierra, al maíz, al cosmos, por esto estamos como estamos.* [Testimonio de la esposa de don Antonio] (DI3).

2.9 Participación comunitaria en el desarrollo

En todas las comunidades es visible la presencia de las Organizaciones No Gubernamentales, tanto de las nacionales como las internacionales. Esa presencia también ha provocado conflictos por los "proyectos". Implica que en las comunidades hay un estado de discusión permanente, acerca de las consecuencias prácticas de la aplicación de diferentes conceptos de desarrollo. Es claro que el asistencialismo ya ha impactado en la forma de actuar de los comunitarios, e incluso se ha creado un mito alrededor de los proyectos. Hay jóvenes técnicos y profesionales mayas (y no mayas también) que piensan que una buena alternativa de vida es "aprender a hacer proyectos", sin cuestionar lo que esto significa, y las diferentes responsabilidades que deben tener, tanto la sociedad como el Estado, en el desarrollo estratégico local, regional y nacional. Así es que una expectativa deseable y una medida del éxito personal, es llegar a tener su "propia" organización no gubernamental y poder optar así a la gestión de fondos internacionales. En consecuencia, y alrededor de estos proyectos, se ha desarrollado un nuevo estamento social, el de esos técnicos y profesionales del desarrollo; así como toda una terminología de trabajo y diferentes formas de clasificar a las comunidades; las hay "muy problemáticas", otras son "conformistas", algunas "desinteresadas" en la capacitación, etc. En la zona *Q'eqchi'* esta es una discusión permanente y difícil, tanto en el sector de los trabajadores sociales, como en el de los técnicos y promotores del desarrollo (DI5). En las áreas *Kaqchikel* este problema también está sucediendo y los ejemplos prácticos abundan, por ejemplo en el caserío El Centro, don Beto contó que:

> [...] *hace pocos años Visión Mundial* [ONG española] *realizó un proyecto comunitario de crianza de gallinas ponedoras y para engorde. Allí trabajé yo inicialmente, junto con otros. Y el proyecto fue rentable, pero por los malos manejos de los encargados y la corrupción entre los líderes, fracasó el proyecto. Ya se le había invertido una gran cantidad de dinero, era un proyecto grande y bien*

montado. Contaba con una buena producción pero lamentablemente fracasó y nos quedamos sin trabajo (DI3).

No exageramos al decir que las comunidades se han convertido en cementerios de proyectos fallidos.

2.10 Racismo

Entre los mayas y los ladinos que viven en territorios mayas, siempre existe una relación difícil, en la cual el racismo aparece permanentemente sin importar que la condición socioeconómica de los actores sean similares. Las conductas racistas nunca se expresan en el vacío y de por medio siempre hay otro tema, una discusión o un conflicto, y es en el transcurso de ese enfrentamiento, que aparece la estigmatización racista del otro. Don Miguel ilustra esto:

> *Yo vivo en el mojón con Huehuetenango en una aldea que está aquí cerca, donde me encontré con una señora que me maltrató y me dijo que soy un indio, indito que no sabe nada y yo le dije que si ella se podía defenderse en cualquier idioma, como yo me puedo defender en castellano, Mam, K'iche' e inglés ¿y usted? Así son las personas que usan falda no les importa si ellas también son pobres como nosotros* (DI2).

En cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres, encontramos que hay prácticas de discriminación, tanto en la comunidad, como al interior del hogar. Son formas distintas de tratar a los hermanos varones y a las hermanas, y esto aparece en ejemplos y reflexiones realizadas por las mismas personas implicadas. Vemos que aún en medio de la precariedad generalizada, los varones reciben mejor trato y tienen oportunidades que no tienen las mujeres; y es común, que ante el dilema de los padres al escoger quien puede ir a la escuela y quien no, generalmente sea a los varones a quienes se les da la oportunidad. Hubo hombres que lloraron al recordar como trataban en su familia a sus hermanas y reconocer que ellos mismos participaban de los maltratos, y subvaloraban las actividades y los conocimientos de ellas. Se lamentan, incluso, porque ellas sólo fueron uno o dos años a la escuela y por eso no aprendieron a leer. Ahora lo pueden entender y lo relacionan con un problema social más amplio, porque han visto que sucede también entre los ladinos y en diferentes sectores sociales. En las comunidades vemos a niñas haciendo la limpieza, lavando los trastos, barriendo la casa, cuidando los animales, desgranando maíz, cocinando, haciendo los mandados y teniendo que cumplir también con la tarea escolar; todo ello después de regresar de atender el negocio familiar junto a la madre. En tanto, los varones están con su grupo de amigos, haciendo otras cosas no vinculadas a la reproducción de la unidad familiar y siendo exonerados de esa responsabilidad, "porque son varoncitos y deben saber otras cosas" (DI5). En esto hay otra perspectiva, especialmente en los lugares más urbanizados, y es una que obliga a ver el tiempo limitado de los adultos. Ellos siempre tienen cosas que hacer y poco tiempo para atender a los hijos, el día empieza antes de las cinco de la mañana y para las madres incluso antes, y tanto el padre como la madre, deben trabajar mucho. El hombre tiene algún ingreso, siempre muy poco y que generalmente no llega a un salario mínimo, en tanto la mujer no recibe nada. De todos modos, el trabajo les exige casi todo su tiempo y sin él, no se puede atender con calidad y energía a los hijos. Eso está sucediendo.

Vemos también nuevos puntos de vista en relación al trato a las mujeres. En la zona *Kaqchikel*, por ejemplo, un miembro del comité comunitario habló en asamblea con la intención de hacer conciencia de la importancia de la participación de la mujer, tanto en los consejos de toma de decisión, como en los cargos de autoridad, porque según él, aún prevalece el machismo (DI3).

En los territorios mayas, el orden social existe y se reproduce en medio de constantes luchas y conflictos. Existe tensión social e intrafamiliar por problemas de alcoholismo, violencia contra niños y mujeres, y discriminación interétnica y de género. Hay conflictos por falta de regulación en el uso del espacio urbano y por la contaminación ambiental. Luchas por el estado de los linderos intermunicipales y de los linderos entre comunidades, disputas por la propiedad de terrenos y enfrentamientos por el control de los bienes patrimoniales de la comunidad y del agua. En todas las comunidades hay diferentes grupos y facciones, existiendo entre ellos conflictos por intereses político-partidarios, por disputas entre autoridades municipales y autoridades mayas, conflicto entre líderes y grupos practicantes de distintas creencias religiosas. Es relevante que la falta de ingresos

y de fuentes de trabajo estables y bien remuneradas, así como el acceso amplio a la educación, está incrementando la práctica de conductas delincuenciales, la organización de los jóvenes en maras y está acelerando la migración a los Estados Unidos y está, a su vez, está produciendo la desintegración acelerada de las familias mayas. Ixkyʼechoj Piʼx Kaʼmj relata que la Policía Nacional Civil se retiró del municipio de Santa Bárbara desde el año 2003, por un incidente que ocurrió con la población. Mientras en San José Poaquil, un representante del alcalde en la municipalidad de Santa Apolonia[34], tendrá que asistir a las reuniones del Consejo de Desarrollo Departamental (CODEDE), como representante del Alcalde de Santa Apolonia, pues existe un conflicto serio por el agua potable, entre los municipios de Santa Apolonia y San José Poaquil (DM3). Jaqolbʼe piensa:

> [...] *que en las actuales circunstancias de vida, existen muchas dificultades para hacer valer los valores y normas mayas de organización social, que según ella se sustentan en el anhelo de justicia, paz y respeto por la vida.*

[34] Municipio *Kaqchikel* ubicado en jurisdicción del departamento de Chimaltenango.

Esta escena, que aparecerá a lo largo del capítulo 4, Comunicación y arte, presenta al anciano Chuleen, el Dios de los escribanos y de todos los artistas. Él tiene un tocado que simboliza la belleza y el arte. La posición del tocado representa la autoridad y es una expresión del arte y de la comunicación de imágenes sobre papel.

CAPÍTULO

Comunicación y arte

En este capítulo se abordan algunos procesos comunicativos que permiten observar las formas en que las personas nombran, dicen, piensan y hacen, en su día a día. Vemos aquí como en la lengua se objetivan las concepciones de las personas respecto a su entorno y la forma en que se nombran a sí mismas. Se enfoca el arte de los textiles y algunos de sus significados, lo que comunica la técnica que se emplea para hacerlos y su economía, así como el uso de los trajes mayas. En el apartado "Mitos y relatos" se sintetizan la historia del maíz y la lucha del sol contra el mal; relatos mitológicos que informan sobre los procesos formativos de la cultura maya; en tanto que en los relatos sobre la Deidad de Moros, San Antonio y Tecún Umán, pueden observarse procesos de constitución de la nacionalidad guatemalteca en el pueblo maya. En Tecún Umán veremos el relato de la conquista y destrucción; en el de San Antonio Abad, aspectos comunes a la colonización en los diferentes pueblos y en el de Deidad de Moros, los procesos profundos de la construcción de la identidad en el imaginario colectivo. Finalmente, se sintetiza lo observado de los procesos de comunicación de los conocimientos mayas en las escuelas oficiales, vistos por los comunitarios y la interpretación de los resultados de la observación que hicieron maestros, sobre los conocimientos mayas en las prácticas sociales, en escuelas de educación bilingüe intercultural.

1. NOMBRAR, DECIR, PENSAR Y HACER

Las lenguas mayas mantienen una relación muy estrecha, íntima, con el entorno ecológico; en su estructura, términos, gramática y poética, la naturaleza es omnipresente, es madre y puede ser muerte. Por ello es posible imaginar la realidad de otras maneras y de ella relevar aspectos que se invisibilizan en el español.[1] Por ejemplo, en la clasificación de las plantas y de sus potencias curativas, es inseparable el proceso de conocer la 'dueñidad' que las habita y, también, las relaciones que se establecen entre esta o estas dueñidades con el frío y el calor que produjo 'ese' dolor. Además y para usar la fuerza curativa de una planta, tiene que saberse la naturaleza de la enfermedad y el *awas* para entender si en la terapéutica se debe recoger el alma o el espíritu de la sangre del paciente.

El universo subjetivo y cosmogónico maya se 'materializa' a través de la lengua. Por ello resulta muy complejo de entender a plenitud, las ideas del *Ajaw*, el *rajawal*, el *tajwalal* y el *Tzuultaq'a*, si estas nociones se traducen al castellano. En este sentido, la espiritualidad y la cosmovisión maya se encuentran prácticas socioculturales mediadas cognitivamente por su aparato lingüístico. El poeta maya *K'iche'* Humberto Ak'abal escribe: "Para quiénes no hablan nuestras lenguas: somos invisibles".[2] Pero también se hacen invisibles las preguntas, los conocimientos, las técnicas y la filosofía; el ethos de una civilización. ¿Cómo pensar el nahual?, sin contar con el dispositivo lingüístico en el que éste adquiere materialidad, de qué forma aceptar que aquel pájaro también es una persona y la piedra es relámpago o tratar de entender que, "hoy amanecí fuera de mí y salí a buscarme. Recorrí caminos y veredas hasta que me hallé: sentado sobre un tanatón de musgo, al pie de una ciprésalada, platicando con la neblina y tratando de olvidar lo que no puedo. A mis pies, hojas, sólo hojas."[3] "Hallarse" es una palabra usada frecuentemente en Guatemala, especialmente en ámbitos rurales y se refiere a un extrañamiento de sí mismo, a estar y sentirse fuera del cuerpo, no encontrarse, estar y sentirse fuera de lugar. En el cuerpo de los propios nahuales es posible andar en varios mundos al mismo tiempo; pero, de qué forma explorarlos si nuestro pensamiento no les confiere estatuto de realidad y sin disponer de la lengua en la cual poder nombrar los misterios y objetos que aparecen, en esas 'realidades alternas'[4].

El idioma *Mam* tiene su raíz en el territorio, expresa la diversidad de sus recursos naturales y la concepción de los *qe'mam* sobre ellos; esta diversidad adquiere resonancia en la lengua y en ella se objetiva la experiencia de las personas. Los cerros, barrancos, planicies, arroyos, la cal y el agua son de San Juan, son parte de su cuerpo y de sus líquidos vitales. Aparecen así en *Mam*:

> [...] *Aj ttx'otx' San Juan nim witz at tuj, nimqe tq'ab' xaq, b'ix nikyxqe chq'alaj at twi'yil witz mo tk'uj witz, chichitzan qe xjal ke'yil tu k'uxb'il elna kyniky', ttx'otx'il txun qe ti'witz witz, uti' aljun tuj ttx'otx' o'kx qe tal a' nchetz let b'ix n-nok kyjunan kyib' tuk' kab' ni'ma, jun ntzaj let Saq Ch'laj, n-nex tjaq' Twitz Ma'tx, atzan tb'i kyu'n xjal Ta't San Juan*[...] (M1).

---

[1] Acerca de las relaciones entre la lengua, la construcción de la identidad y la producción de conocimientos, Peter Berger y Thomas Luckman, acotan que, "[...] El lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo. El lenguaje me obliga a adaptarme a sus pautas. El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita mi experiencia para desenvolverse. Dicho de otra forma, el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida, el lenguaje también tipifica experiencias, permitiéndome incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren significado para mí y para mis semejantes; a la vez que las tipifica las vuelve anónimas, porque por principio la experiencia tipificada puede ser repetida por cualquiera que entre dentro de la categoría en cuestión" (Berger y Luckmann, 1995: 57).

[2] (Ak'abal, 2004: 75).

[3] (Ak'abal, 2004:120).

[4] "Esto es fundamental, ya que, como lo ha expuesto Benjamín Lee Whorf, una lengua no es sólo un medio para enunciar y comunicar, es la esencia misma del pensamiento, pues en ella va implícita una lógica, valores, símbolos, historia, relaciones sociales, interacciones con el medio, etcétera" (Carrillo, 2006: 23). "El sistema lingüístico de fondo de cada lengua (en otras palabras, la gramática) no es meramente el instrumento reproductivo para dar voz a las ideas, es mas bien el que da forma a las ideas, el programa y guía para la actividad mental del individuo, para el análisis de sus impresiones, para la síntesis de su repertorio mental en movimiento. La formulación de ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el sentido antiguo, sino que es parte de una gramática particular, y difiere, desde ligera hasta enormemente, entre gramáticas diferentes." Lee Whorf, Benjamin. (1940). *Science and Linguistics, en Language, Thought and Reality*, Selected Writings of B. L. Whorf, John B. Carroll (ed), Cambridge. The MIT Press, pp. 212-213. Citado en Carrillo (2006: 23).

La lengua *Mam* se aprende en la casa y se usa en el contexto de la comunidad de habla, dentro del tejido de relaciones sociales cotidianas que allí se desenvuelven. Al salir del círculo familiar y ampliar sus relaciones sociales, el niño y la niña comienzan a dejar de usarla, siendo la escuela uno de los sitios importantes donde se implementa este 'desaprendizaje'. El proceso se intensifica, cuando los jóvenes salen de la comunidad para 'buscar' la vida, continuar sus estudios o para encontrar trabajo, y se vuelve una situación dramática en el contexto de la migración y del servicio militar. Procesos en donde se liquidan las prácticas sociales culturalmente mayas y se cancela el uso de la lengua materna.

En San Juan Atitán, prácticamente todos los habitantes son bilingües, hablan *Mam* y español, siendo el primero el que los adultos usan frecuentemente; no obstante, los jóvenes se comunican tanto en *Mam* como en español. Pero en las escuelas se trabaja en 'castilla', porque en su mayoría los maestros no son *qe'mam* y les hablan a los niños en español únicamente entre el primero y el tercero de primaria hay maestros bilingües, aunque trabajan sus clases en castellano y usan el *Mam* solamente como auxiliar en las explicaciones. Allí no existe material didáctico pertinente para la enseñanza de la lengua. Un profesor de la escuela explicaba, en sus propias palabras, que el idioma *Mam* se usa en los primeros años, para que los niños, "entren más fácil al español y no se traumen mucho" (D1). En el municipio, las personas conocen el cuerpo humano a través del idioma y nombran *wib'aj* a la cabeza; *tsamal wib'aj*, el cabello; *tqu'l* el cuello; *t-txu'k*, el pecho; *k'u'j*, el estómago; *se'man*, el hombro; *t-tzalti'j* la espalda; *xhi'naj k'uj*, la cintura; *ch'o'p*, los glúteos; *kuxb'aj*, las piernas; *t-tzi' ch'o'p*, el ano; *qanb'aj*, el pie; *tal qanb'aj*, los dedos; *xky'aq*, las uñas de pies y manos; *ch'eky*, las rodillas; *imj*, los pechos de la mujer; chop, es la vagina; *un*, el pene; *tb'aq'*, los testículos; *an mo*, el corazón; *tk'a*, la vesícula; *t-txo'tx'il*, el hígado; *xqlin txa'*, los intestinos; *tjo's* los óvulos femeninos; *tjux*, los riñones. Estos nombres se aprenden en la familia, pues los niños no los estudian en la escuela (I1).

Jaqolbe' explica que, "[...] el *Mam* va tejiendo nuestras relaciones y nuestra historia. Esto se realiza en los sonidos del *Qina xwl*, adiós abuela, de los nietos y el *ku ow*, que les responden ellas; en el *Nimsb'ilte'* para saludar entre iguales y el *Nimb'el*, para saludar a una persona mayor. El *Len Tat*, que identifica a un señor y el *Len Nan* a una señora. El *Len*, que no tiene traducción al español, se usa por la mañana, pero si es por la tarde se dice: *Q'ontz tqab'a tat o nan*; a eso la persona mayor responde *Qa'la ey* [...]" (D1-1). Los nombres de las personas se han modificado y en su mayoría, castellanizado. No obstante, hay personas que se reconocen en dos nombres, uno en español y el otro en *Mam*; en la mayoría de los casos, combinándose y prestándose términos en las dos lenguas. Por ejemplo: Francisca, es *Chik Lu*; don José Martín, es *Chep Kers Maltin*; don Jacinto, es *La's Pluxh Ktiutz*; Rafael López Ordóñez, es *Las Ob'al Ch'wix*.

En *Tnom Txe Komananas*, Santa Bárbara, sus habitantes no recuerdan el significado de 'Komananas'. Lo que tienen presente es que, cuando sus guías hacían el circuito ceremonial *Mam*, éste se cerraba en donde ahora está la 'casa de dios' (la iglesia) y ese lugar es llamado *Txe Komananas*. Así lo explican:

> *Minti' tb'i k'ujlan kyun qe xjal naj tuj tnom, chitzun tat Jacinto ok tex pon kyun qe chman twi' kyaj walb'il n-mul b'aj ja tuma tk'ub' tja Dios atzun tb'i txe komananas, a la tejo tb'i ok q'on kyu'n ojxa xjal o chi anq'in tujo tnom*[...] (M2).

Chiavar, Chuvil'a, Chuwila y Chichicastenango son términos que identifican al mismo lugar en épocas diferentes de su historia, y cada una está marcada por la ocupación y la hegemonía de un grupo distinto, de relaciones sociales y formas económicas específicas, y de prácticas culturales diferenciadas.[5] Allí a la 'lengua' se le llama *Ri Ch'ab'al* y el arte de su expresión, *Ri ub'antajik ri*

[5] "[...] de acuerdo con el Memorial de Sololá o Anales de los Cakchiqueles (documento indígena del siglo XVII) el territorio que ocupa actualmente el municipio de Santo Tomás Chichicastenango sirvió de asiento a la corte Kaqchikel, con el nombre de Chiavar (en idioma Kaqchikel), Chuvilá (según el Popol Vuh) o Chuwila' (sobre los chichicastes o lugar de ortigas). El nombre de Chichicastenango, se originó de la palabra náhuatl **Tzitzicaatli**, que se modificó como **Tzitzicastenanco** y luego **Tzitzicastenango**, que significa *'en el cercado de las ortigas o en el lugar amurallado por las ortigas'*. Ortiga (urtica dioica), planta conocida popularmente como chichicaste. (Municipalidad de Chichicastenango (2007) Historia del municipio de Chichicastenango, Quiché. En World Line Web. Consultado el 26 de junio de 2007 a las 16:09 hrs.).
http://www.inforpresca.com/chichicastenango/historia.php

Tzij. Aún con las dudas que genera la forma en que tratan los temas lingüísticos, en el censo del 2002, se informa que en Chichicastenango del total de la población de 3 años y más de edad, el 97.32% aprendió a hablar en idioma *K'iche'*, mientras que el 2.66% aprendió a hablar en idioma español. Y en el área rural del municipio, la mayoría de la población, niños, jóvenes, padres y abuelos, se comunican e interactúan en idioma *K'iche'* (aproximadamente 98%). También aquí, es en el ámbito del hogar y de la comunidad en donde se aprende la lengua. No obstante y conforme los jóvenes avanzan en el proceso de escolarización, dejan de usar la lengua *K'iche'*, lo que es más claro en el área urbana del municipio. La observación también indica que entre las personas del área urbana, particularmente aquellas que poseen una mejor posición económica, es decir la clase alta en Chichicastenango, han dejado de usar el idioma *K'iche'*. Eso está sucediendo tanto en el hogar, como en el ámbito de las relaciones con parientes y amigos, que son los círculos de íntima confianza. La *sik'ol na'leb' K'iche'* Zapón Tipaz constató que el abandono en el uso de la lengua es casi total en espacios públicos. Este fenómeno también se observa en el área rural del municipio, pero con menos relevancia (M7). Lo que significa que a mayor escolarización y mejor ubicación económica, se corresponde un menor uso de la lengua *K'iche'*. Salvo en personas cuya actividad laboral se relaciona directamente con ella, por ejemplo, cierto tipo de comerciantes, maestros de educación bilingüe intercultural, investigadoras, promotores de desarrollo en organizaciones no gubernamentales, funcionarios locales empleados en ciertos puestos del Estado y algunos políticos.

En la toponimia del territorio *K'iche'*, *Ilokab'* es también San Antonio Ilotenango; al igual que *Chiavar* es hoy Chichicastenango. Como tratamos en otro capítulo, San Antonio Ilotenango es de origen precolombino, su territorio formó parte de la confederación *K'iche'* y fue ocupado por el calpul (unidad territorial organizada sobre la base de linajes) de *Ilokab'*. De acuerdo a otras investigaciones[6]; tuvo el nombre de *Palopop*, que significa "lugar donde comen fruta". Por otra parte, el término *Ilokab'* puede entenderse en *Mam* como, 'fruta dulce' e indicar algún tipo de conexión con el pueblo *Mam*, con quien los *k'iche'ab'* han sostenido una histórica disputa sobre importantes porciones del territorio noroccidental de Guatemala. Jorge Arriola (1973) explica que Ilotenango significa 'cerro de los elotes', derivando del náhuatl, 'ilote' alteración de elotl-elote y de 'tenán', cerro.

La lengua *K'iche'* se habla en la familia y en la comunidad, alternando al español inmediatamente cuando hay una persona que no la habla. Esta puede ser una persona que hable únicamente español o bien, otro idioma maya, como sucede en este caso, donde Isabel, una muchacha *K'iche'*, está comprometida con un *Ixil*:

> [...] *a las siete y media, Isabel se va con Gaspar, su novio Ixil en el carro Toyota y le dejan instrucciones a José, el hermano pequeño de Isabel, para ayudar a cuidar la casa. José les responde "ja'ew" en K'iche' y se despide, "¡adiós Gaspar!" "Adiós José", responde Gaspar, que no sabe el K'iche'. Isabel se despide de su mamá que está en el patio y de su papá, que aun está en su cuarto y les dice, "kuje' na nan, kuje' na tat, uj retal loq kamik", el padre responde, "ju'ew"* [...] (D1-8). [Si bien al estar en familia se alterna permanentemente entre el *K'iche'* y el español, ya en el trabajo de Isabel y en el de Gaspar, ambos hablarán únicamente en español].

En los lugares observados del territorio *K'iche'*, resalta la vigencia del uso de los apellidos en ese idioma, por ejemplo: Cor, Ixcoy, Soc, Tiu, Pos, Sacalxot y muchos otros. Por el contrario, en el área *Mam* la castellanización de los nombres es la norma y los apellidos en *Mam*, la excepción. Aunque en las cuatro regiones, prácticamente todos los nombres propios son en español; algo similar a lo que sucede con el nombre de los pueblos.

Aatinob'aal significa 'lengua' en *Q'eqchi'*; *q'eq* significa negro; *chi'*, nance o lugar, y la ciudad principal en territorio *q'eqchi'eb'*, Cobán, deriva de *ko*, que significa hija consentida o novia bonita y *b'an*, que es bálsamo o remedio. Algunos *q'eqchi'eb'* manifiestan que su raíz es el *K'iche'* y que para ellos el significado de *Q'eqchi'* deriva de *q'eq*, negro y *chi'*, nance o lugar. Entonces todo el territorio puede entenderse como el "lugar de los negros" o de los "mandíbula negra". Chisec tiene dos significados, el primero derivado de unas plantas o montes que

[6] Carmack, 1979.

abundan en el lugar, que se llaman *sek* y tienen filo cortante, en español les dicen navajuela; el otro significado está relacionado con la 'sequedad' del lugar, porque en Chisec no hay ríos cerca y el lugar es seco. Ahora en Chisec también hay personas que hablan *Q'anjob'al, Mam, Kaqchikel, K'iche'* y español, algunos son retornados de México, donde estuvieron refugiados durante la última época de genocidio y tierra arrasada.

Es opinion de los propios *q'eqchi'eb'*, que ahora hablan su idioma 'todo mezclado', pero que "[...] gracias a algunas organizaciones, como el Majaguil [organización *K'iche'*] y la Academia de Lenguas Mayas, cada grupo está tratando de rescatar su propio idioma, como el *K'iche', Kaqchikel*, etc." (DM-5). En Chisec prevalece el problema de comunicación de autoridades y funcionarios gubernamentales con la población *Q'eqchi'*, problema incrementado ahora por la presencia de migrantes mayas, hablantes de otras lenguas. Aquí, "[...] el problema es cuando se convoca a una reunión a los padres de familia, no se dan a entender los maestros y padres de familia ya que la población, la mayoría es indígena. La información a veces se pierde cuando hay traductores" (DM5).

El término Cahabón tiene varios significados, en donde resaltan el de 'lugar de la pintura en polvo', 'pintura del cielo' y 'abstinencia sexual'. K'aq, el investigador *Q'eqchi'*, se pregunta: *"B'ar nayo'la li k'ab'a'ej Chik'ajb'om"* (¿De dónde nace el nombre del lugar de la pintura en polvo?). El nombre del pueblo de Santa María Cahabón tiene varias versiones: en el idioma *Q'eqchi'* se llamaba *Chik'ajb'om*, donde *chi* significa en el *lugar; k'aj*, polvo; y *b'on* significa *pintura*. Traducido literalmente al castellano quiere decir "en el lugar de pintura en polvo". Otros *q'eqchi'eb'* consultados piensan que etimológicamente tiene relación con 'pintura del cielo', tomando en cuenta que se le designó en un tiempo como *K'ajb'om*, que puede significar: *K'aj*, cielo y *b'on*, pintura. Otros más afirman que el nombre deriva del vocablo *K'ajb'ak*, que en *Q'eqchi'* significa abstinencia. Esto lo sostienen los funcionarios de la oficina de planificación municipal (OMP), quienes afirman que en ningún otro lugar de la región *Q'eqchi'* se realiza la abstinencia sexual tan rigurosamente, como en el municipio de Cahabón.

En esta investigación resaltó la posición y la actitud que tienen los *q'eqchi'eb'* en relación a su lengua. En este territorio es sabido que si agentes externos requieren participación, apoyo, negociación o cooperación de la población *Q'eqchi'*, es imprescindible hablar el idioma. Lo que ha dado lugar a implementar políticas gubernamentales y no gubernamentales, que precisan sobre ese punto. Por ejemplo, "[...] Se usa el *Q'eqchi'* en la municipalidad, allí la mayoría de empleados son *Q'eqchi'* y atienden a las personas que vienen de las aldeas en *Q'eqchi'*, en el centro de salud, en el banco, casi en todas las instancias las personas son atendidas en su idioma" (DM-6). "[...] Otra situación que se da en el pueblo es que los hermanos no indígenas aprenden a hablar en la lengua del lugar y no el indígena aprender la castellana" (M6).

La opinión social generalizada, es que en el área urbana del municipio de Cahabón, "un cincuenta por ciento de los niños hablan *Q'eqchi'* y en el área rural el noventa por ciento lo hacen". Pero de la población adulta, "[...] el noventa y cinco por ciento de los habitantes hablan la lengua *Q'eqchi'* y el resto habla solamente el español". En Cahabón se observa también la mezcla de nombres en español con apellidos *q'eqchi'eb'*, como, Che', Pop, Chun, Caal, Toc, Paau, Cacao, Cac, Sub, Xol y muchos otros. Allí prácticamente todos los hablantes de *Q'eqchi'* entienden y hablan el español, pero con muy diferentes niveles de competencia lingüística. En este sentido está sucediendo algo muy significativo, porque se está extendiendo la práctica de padres y madres *q'eqchi'eb'*, que con limitada competencia lingüística en español, están induciendo procesos de socialización primaria[7] de sus hijos en esta lengua y no en *Q'eqchi'*, en la cual sí son

[7] La internalización de la realidad resulta de un, "proceso ontogenético por el cual esto se realiza y se denomina socialización, y por lo tanto, puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad " (Berger y Luckmann, 1995: 166). Por otra parte y en su relación con el uso de la lengua, estos autores sostienen que, "[...] las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana" (Berger y Luckmann, 1995: 55). Sobre esto los mismos autores (1995: 56), al relacionar el lenguaje con el conocimiento de la vida cotidiana, explican: "[...] me oigo a mí mismo a medida que hablo y mis propios significados subjetivos se me hacen accesibles objetiva y continuamente, e *ipso facto* se vuelven más reales para mí".

totalmente competentes. Entonces, lo que se observa es que los niños hablan fragmentariamente el español y tienen que aprender el *Q'eqchi'* en la calle y con sus amigos, o bien ya no lo hablan y solamente escuchan, y cuando, en una conversación les hablan en *Q'eqchi'*, ellos contestan el español (M6). Por ello, en ninguno de los dos idiomas se están instalando bases lingüísticamente sólidas. Generando un conjunto de efectos directos y colaterales, tanto en el aprendizaje escolar, como en la construcción de identidad, en el desarrollo general del conocimiento y en otros diversos aspectos, en los cuales es urgente investigar y profundizar.[5] En territorio *k'iche'ab'*, don Macario le habla a su nieta solamente en idioma español, porque: "[...] no quiero que mi nieta sufra lo mismo que yo, ella debe ir a la escuela para aprender a hablar español y así conseguir buen trabajo" (DM7).

Pach'ab'äq es 'tierra húmeda' o 'entre las ciénagas' y *Pwqil*, 'lugar de la mina de oro y plata' o 'lugar del dinero', todos estos nombres se refieren al mismo sitio, que se encuentra en *Siwan Tinamït*, en el territorio *Kaqchikel*. Aquí de nuevo aparece la evidencia de que los jóvenes usan cada vez más el español y aprenden menos el *Kaqchikel*. De las entrevistas realizadas y de las propias percepciones de los comunitarios, se induce que en la actualidad, aproximadamente el 90% de la población de todo el municipio conserva y se comunica en el idioma materno. Este se aprende exclusivamente en los hogares y se usa en las redes sociales insertas en el contexto comunitario. En las aldeas y caseríos del municipio, el idioma *Kaqchikel* es el que más se usa, tanto entre los niños como entre los jóvenes. Pero en la cabecera municipal esto cambia, ya que "[...] los adultos lo hablan en su mayoría, pero los jóvenes utilizan el idioma materno en un 60% y el idioma español en un 40% o bien lo combinan. Esto va a depender del lugar y contexto en el que se encuentren" (M3). Al respecto un joven *Kaqchikel* comenta, "[...] el que no sabe hablar el español no tiene entrada en ningún lado.[...]" (M4).

En la aldea Pamumul, de San Juan Comalapa, situada frente al cerro Paminix, vive doña Susana, una abuela *Kaqchikel*, quien al entrar a la cocina saluda: "*Xsaqär*" que quiere decir buenos días, al que las demás mujeres responden "*Xsaqär te'*". Luego se ubica en su lugar a la orilla del fuego, justo en dirección donde sale el sol y al lado derecho de los tenamastes, luego baja su petate para sentarse [...]" (DI4). Acerca del uso del *Kaqchikel*, un comunitario expresa:

> [...] *hay mucha gente que se contradice y es nuestra misma gente, quienes no saben valorizar, no saben dar valor a nuestro idioma, y ya solo el español le dan valor y es un orgullo para ellos que saben hablar en castilla* [español], *es un orgullo para ellos hablarlo, se sienten ladinos, por eso cuando les digo hay algunos que dicen que "sos indio" y yo les digo que soy indio pero comen de mi tierra de mi pueblo, comen, por qué no se van a sus tierras y nos dejan tranquilos, una vez un ladino casi me pega porque le dije la verdad. Lástima y lamentablemente que nuestra misma gente dice eso y lo hacen así* [...]" (TKaq4).

De la cabecera municipal de San Juan Comalapa, la investigadora Ajú describe:

> *En todo el pueblo ya no se habla el Kaqchikel entre la juventud y por supuesto hay algunos que están preocupados por esa situación y se están dedicando a estudiar. Por ejemplo, el Alcalde Municipal está apoyando el fortalecimiento del idioma Kaqchikel, por lo que los empleados de la municipalidad reciben clases de Kaqchikel los días jueves de 15:00 a 16:30 de la tarde. También está el Centro Educativo Técnico Maya, en donde la educación o el aprendizaje se basa en el idioma Kaqchikel, la matemática maya, el arte y el calendario maya. Y el Centro Educativo Ajpopoli', donde el aprendizaje es bilingüe Kaqchikel-español; allí los directores saben que es una lucha porque hay que acoplarse siempre al sistema nacional o a la modalidad de la agencia o programa que financié el proyecto educativo que están coordinando y por falta de recursos tienen que cumplir con las normas que les ponen para sacar adelante los alumnos que tienen bajo su responsabilidad* (M4).

[8] En este sentido es importante considerar lo que César Carrillo releva de la relación entre lengua y producción de conocimientos: "Disectamos la naturaleza siguiendo líneas trazadas por nuestras lenguas nativas. No podemos encontrar en el mundo fenomenológico las categorías y tipos que aislamos de él, ya que éstos miran directamente a la cara de todo observador; por el contrario, el mundo se nos presenta como un caleidoscópico flujo de impresiones que debe ser organizado por nuestra mente, lo cual significa, principalmente, por el sistema lingüístico de nuestras mentes. Cortamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y atribuimos significados como lo hacemos, básicamente porque somos parte de un acuerdo para organizarlo de esta manera, un acuerdo que se sostiene por medio de nuestra comunidad de habla y que se halla codificado en el patrón de nuestro lenguaje. El acuerdo es, por supuesto, implícito y no establecido, pero sus términos son absolutamente obligatorios; no podemos hablar a menos de suscribir la organización y clasificación de los datos que el acuerdo decreta. Citado en Carrillo (2006: 29 / Benjamín Lee Whorf. óp. cit., pp. 213-214).

En su territorio, los apellidos *kaqchikela'* también se combinan con los nombres españoles, pero aparece ya un uso notable de nombres en inglés. Entre los apellidos *Kaqchikel* están, Chex, Tuyuc, Cumes, Yool, Perón, Bal, Ajú, Currruchich, Tezaguüic, Otzoy y Quej, entre muchos otros.

2. TEXTILES

El *Ko'ol Po't* es aquello con lo que se cubre el cuerpo. Y de la prácticas de cubrir y decorar los cuerpos mayas, Jaqolb'e nos explica que:

> [...] *la ropa que usamos es parte y arte de nuestra identidad. En ella, en sus hilos entrelazados se escriben los manuscritos y los códices, todas las letras y poesías que no se quemaron en los autos de fe que santificaron nuestra destrucción.*[9] *Nuestro cuerpo se cubre de figuras, colores y texturas, son los textos del pasado que están en nuestro presente. Simbolizan vida y cosmovisión, en los tejidos aprehendemos la naturaleza y en ellos pintamos los atardeceres de nuestra caminata en la madre tierra. Escribimos en la tela que nos cubrirá, dibujamos los árboles y los pintamos junto a los pilares de los templos destruidos, luego los sujetamos a la cintura y los soltamos sobre el cuerpo liberando sus listones de colores. Los hacemos nosotras, resistimos nosotras porque nuestro ko'ol po't es bandera y baluarte de el pueblo maya. Es la voz multicolor de nuestro silencio* (TMam).

2.1 El arte y las técnicas del tejido

En la aldea Pamumul de *Chixot* (San Juan Comalapa), las niñas aprenden a tejer a los 7 u 8 años, siempre guiadas por su mamá. Ya de adultas, su tiempo se pasa entre las idas y venidas al monte, a donde van a cortar zacate o hierbas, o en los oficios de la casa y hacer la comida. Pero siempre encuentran tiempo para tejer. Entre los tesoros que tienen las mujeres de la familia de Angelina, una joven y alegre mujer *Kaqchikel*, están los huipiles de la abuela y que son herencia de sus antepasadas, estos fácilmente podrían tener entre 110 y 125 años de antigüedad. En las figuras inscritas en estos huipiles están el *q'uq', ri taqän, rupan plato, kumatzin, taq kot, ronojel re wachib'äl, taq e mita ok* . El hilo de las figuras tiene seda y sedalina, es de trama y la base es de hilo *b'atz'in ruwi'*." (D14). Todo lo que tienen y que se hace en los huipiles tiene nombre, por ejemplo, *xara* es jaspeado, *poch'on* es la paloma. En Chichicastenango, también es así, *jiki'el* es lo que sólo se teje en un lado, con el marcador se teje en dos lados, usando dos *choko'y*. Los *jicha'n* son bordados que están en el hombro y para ellos se usan dos *ch'oko'y*; abajo esta el *jik'ib'äl* (TK'i7). En esta área, la ropa de los hombres ha perdido su poder de identificación étnica. Los hombres, de cualquier edad, se visten con cualquier tipo prenda, que puede ser pantalón de gabardina, de lona, *pants*, camisa de poliéster de colores, playeras, con chumpa, suéter, etc. Las mujeres en su mayoría visten el traje indígena, que es un corte jaspeado, el huipil antiguo o el moderno, caracterizado por tejidos de cruceta y figuras de flores diversas (M4).

Las cahaboneras de antes teñían sus cortes de colores cafés y utilizaban la corteza del nance para darle ese color al tejido de algodón blanco. Le llamaban *k'antinam*. El corte de diario que era de color azul, lo teñían con el jiquilite, a este corte se le llamaba *tz'akab'*, algunas veces, también teñían el corte con la planta llamada *pesesk'aam*. (D6) En Chisec, es muy raro ver a mujeres tejiendo o bordando güipiles. Allí se dedican a los trabajos de la casa y sólo las mujeres que asistieron a la fundación 'Talita Kumi'[10] (niña levántate) aprendieron algunas manualidades. Las personas que saben tejer en Chisec, ya no enseñan su arte, y parece ser que tampoco a las niñas les interesa aprender a tejer (D5). Con la pérdida del uso del traje en las mujeres, también se va perdiendo el arte del tejido. Chahim no sabe tejer pues le dedica todo su tiempo al negocio familiar que tiene en el Barrio Nazaret, y por eso compra sus güipiles ya confeccionados y a un precio muy alto. Las mujeres son quienes han modificado más claramente la ropa, tanto el corte, como los güipiles *q'eqchi'eb*. Cambios que no abarcan únicamente a los diseños de las figuras, los motivos y los

[9] Entre 1562 y 1563, Diego de Landa fue el provincial que condujo la mayor parte de los interrogatorios de mayas, en Maní, Yucatán (hoy parte de México), en "[...] aquel triste proceso de inquisición que terminó con la muerte de muchos caciques, la mayor destrucción de imágenes religiosas prehispánicas y la quema de códices mayas conocida en la historia de la región" (Ramos, 2003: 40).

[10] Organización no gubernamental que hace trabajos con mujeres en Alta Verapaz.

colores, sino que también se observan en la forma, el tipo, diseño y corte de las telas.

Entre los *qe'mam* del municipio de San Juan Atitán, la elaboración de tejidos es una práctica presente en la vida cotidiana, tanto en los hombres como en las mujeres. En la aldea Txe Qotx', las mujeres trabajan en telares de cintura. Dentro de sus instrumentos están, el *laqte'* (para prensar "la comida" del tejido) utilizado para prensar el hilo que va dentro del tejido. A los *laqte'* más angostos se les llama *esb'il*, porque estos reducen su ancho según se vaya acabando con la elaboración del tejido. A los hilos enrollados que aún no han sido utilizados se les llama *txkox*. Estos hilos se encuentran enrollados alrededor de un palillo que recibe el nombre de *twab'el chemaj*, el cual es una herramienta auxiliar para pasar el hilo en medio del tejido ya elaborado. Este *twab'el chemaj* es auxiliado por otro palillo de madera llamado *mut* y que la tejedora compara con la forma de una lanzadera. Los *xb'ax* son cañas macizas que sujetan todo el tejido y se colocan en los extremos cuando se teje. *El xk'lab'* es la pita enrollada al *xb'ax* que ayuda a sujetar el tejido ya elaborado. El *xwijal* es el lazo que sujeta la caña o *xb'ax* de un extremo al otro, contra un pilar de la casa o algún árbol y se usa durante todo el proceso de tejer. A los hilos cruzados del tejido se les llama *tchib'il* y el *iqb'al* es el sostenedor del tejido en forma de faja o mecapal, que sirve para fijar el tejido a la cintura de la mujer (DI1). En San Juan Atitán, la elaboración de textiles aún se encuentra como una de las actividades realizadas dentro de la vida cotidiana de las mujeres y hombres *qe'mam*. Al llegar al edificio municipal, se puede observar que los hombres, que están esperando por cualquier razón, se dedican a tejer morrales con agujas de crochê, e incluso, los miembros de la alcaldía maya se dedican a tejer morrales en algún momento de descanso dentro de sus actividades como autoridades.

En las comunidades mayas *Mam* se aprende "haciendo", por ejemplo en *Txe' qotx'* (San Juan Atitán) son las abuelas y los abuelos quienes enseñan el arte del tejido y lo hacen de acuerdo a las edades de los pequeños y a su motivación. Se enseña a tejer practicando, pacientemente se explica la técnica y su significado a las niñas y a los niños, hasta que el gesto técnico se vuelve destreza. "A las niñas se les enseña casi entre los 7 y 8 años, allí se inician en el tejido con la práctica pero en forma de juego". Primero, la madre hace para su hija los pequeños instrumentos de tejer y la niña se aplica con los hilos sobrantes o con madejas que las mayores no van a utilizar. Estira una y otra vez los hilos con sus instrumentos, donde se entrecruzan, hasta que logra hacer algo. "Es sólo para jugar", dice la madre mientras la observa, en tanto la abuela teje y otra mujer, quizá la tía o la hermana mayor, desenredan otra madeja de hilo. La niña juega a tejer y conforme persevera, día tras día, adquiere el conocimiento, con el tiempo surgen los pedazos de tela completos, las figuras y los pájaros. Ella se maravilla de su capacidad de hacer y sigue adelante; por ese tiempo comienza a realizar sus primeros bordados en el tejido, si es hábil aprenderá pronto y a los 12, 13 ó 14 años ya es toda una tejedora. Ella hace las telas para su propia ropa, las une y las termina de confeccionar, también lo hará para sus hermanitas o ayudará a su mamá en su trabajo. No se trata solo de huipiles, la primera práctica es hacer fajas para la cintura, porque son angostas, después hará huipiles, cortes y pantalones de hombres; pero los pañuelos serán hasta que tenga 13 ó 14 años, porque son anchos y sus brazos son pequeños y no pueden extenderse para darle a los pañuelos el tamaño adecuado (DI1). Una tejedora *K'iche'* explica, que:

> *Es fácil tejer si te gusta, sólo hay que tener paciencia porque camina muy lento. No hay necesidad que te tomen las manos para enseñarte, primero tienes que ver a una persona que teje, ver donde se coloca el telar, la forma de enrollar el hilo y después puedes ver una muestra con los distintos diseños* (DM7).

Este es un sistema de educación distinto al que se implementa en las escuelas, en ellas no se trabaja sobre este tipo de conocimientos; por el contrario, la escuela contribuye a que se no se practiquen y se olviden. La elaboración de textiles tiene un sentido económico y cosmogónico, porque a la vez que es una actividad que claramente contribuye a la producción material de la existencia, actualiza las relaciones con el cosmos y la naturaleza, lo hace a través de la reproducción y la interpretación de los símbolos inscritos, los cuales cubrirán el cuerpo de las mujeres, inundando el espacio social con sus significados en movimiento; así se realiza el *Ko'l Po't*.

2.2 La economía de los tejidos

El arte de tejer identifica a las mujeres mayas e incluye el aprendizaje de técnicas dentro de un oficio, pero también implica tomar conciencia de la pertenencia a un colectivo sociocultural. No es una tarea exclusiva de las mujeres, pues en municipios como San Juan Atitán y Chichicastenango es un trabajo realizado también por hombres. Entre los hombres de Chichicastenango, tejer es una ocupación especializada y deben conocer los distintos tipos de hilo y de telares, así como las diferentes técnicas. Tejen hombres y mujeres. La mayor parte del hilo de algodón se compra en Quetzaltenango, ya hilado y teñido, mientras que las sedas se compran en madejas en el mercado de Chichicastenango y provienen de la ciudad de Guatemala.

Para la mayoría de los tejedores, esta es una práctica productiva destinada a obtener un beneficio económico; en Chichicastenango, muchos tejedores y tejedoras trabajan para los vendedores del mercado de Santa Cruz de Quiché, quienes les enseñan a tejer y les pagan por cada prenda alrededor de Q40.00 quetzales (aproximadamente 5 dólares). Don Julián cuenta que durante el día debe sacar por lo menos dos "cortes" para poder mantener a sus cinco hijos pequeños. Otro tejedor *K'iche'* recuerda que su padre tenía un negocio de tejidos en Chichicastenango, razón por la cual, desde niño aprendió a tejer en un pequeño telar de madera para ayudar a su papá en el negocio. Sin embargo, luego llegaron nuevas técnicas y máquinas, como la máquina para bordar industrial, y con ella los tejedores aprendieron a realizar nuevos estilos y diseños en sus textiles. Estas nuevas formas fueron exitosas y el negocio tradicional de su papá fracasó. Preocupado en buscar un nuevo trabajo, se interesó en la confección de trajes para los distintos "bailes de moros" que se aprecian en Chichicastenango y en otros lugares del país. Actualmente es dueño de la morería de Santo Tomás, en donde se confeccionan y alquilan trajes a los danzantes de los distintos bailes. Sus hijos, nietos y bisnietos también aprendieron a tejer y hoy en día son quienes se encargan de este negocio familiar (E7-Tomás). Actualmente, en el municipio *Q'eqchi'* de Cahabón se elaboran morrales, producidos por mujeres con telares de cintura y destinados a la venta. El precio de los mismos varía dependiendo del tamaño y oscila entre diez, veinte y cuarenta quetzales.

2.3 El uso del traje maya

En *Chik'ajb'om*, sólo algunos hombres usan el *k'amusa'*, una parte del antiguo traje *Q'eqchi'*. El traje original prácticamente desapareció y quienes lo usan son vistos como curanderos; esto lo dice don Víctor, un abuelo de 75 años. Incluso ya los matates (morrales) fueron sustituidos por mochilas (DM6). Ahora las mujeres de *Chik'ajb'om* usan la vestimenta conocida como 'cobanera' (M6). El *tz'ukab'* o corte de mujer, era de color azul, teñido y tejido en casa por las *q'eqchi'eb'*. Este lo utilizaban las mujeres enrollado en la cintura, asegurándolo con los extremos del mismo tejido. Las mujeres elaboraban también una bolsa que se colocaba en la cintura, en la que podían llevar algún tipo de carga necesaria, pues tenía la resistencia para aguantar un peso considerable. Los huipiles eran de color blanco, pero el orificio para introducir la cabeza era tan pequeño, que ni siquiera la cabeza de una niña recién nacida podía entrar allí, y la razón de ello era que las cahaboneras no se metían el huipil en la cabeza, sino simplemente lo colocaban sobre ella para que cayera sobre la espalda, así el huipil protegía la espalda y la cabeza del sol, mientras los pechos quedaban al descubierto. Esta forma de vestir sólo se ve en los festivales que se organizan cada año, en la feria de la natividad de la Virgen María. Hace poco tiempo murió en Santa Mónica, comunidad aledaña a *Chik'ajb'om*, la última mujer que se vestía así en el municipio.

En Chisec sí se usa el traje *Q'eqchi'*, a pesar de que la discriminación es una realidad; por ejemplo, una niña *Q'eqchi'* pudo llevar únicamente a la escuela, su corte azul, el huipil blanco, listón y sandalias, el 15 de septiembre (día de la Independencia). En un día normal no lo puede hacer porque no le permiten entrar a clases con corte (DI5). En este municipio, debido a que los primeros habitantes fueron originarios de San Pedro Carchá, los trajes fueron adaptados al nuevo espacio sociocultural, pero manteniendo un hilo de continuidad con el traje del municipio de San Pedro Carchá. Las mujeres utilizan un corte plegado, elaborado de una sola pieza en tela de algodón. Generalmente, es de color azul oscuro con

blanco, tejido con una orilla blanca en la parte inferior, simbolizando el azul del cielo. La faja o *k'aamasa'* es de color rojo y se utiliza como sostén del corte. Ésta se amarra a modo de formar una pequeña bolsa para guardar pequeños objetos como monedas. En la cabeza, algunas mujeres utilizan el *t'unpuy* de color rojo, simbolizando al *k'aut'i*. Los hombres ya no utilizan ningún traje propio de los *q'eqchi'eb'*; utilizan pantalones de lona, playeras y camisas ladinas.

En San Juan Atitán, el traje *Mam* es utilizado por niños, mujeres y hombres de cualquier edad. Antes el color predominante de la camisa del hombre y del huipil de la mujer era el color rojo, también los sutes. Ahora han optado por nuevos colores, las mujeres utilizan el color morado azulado y lila, que en su conjunto da la apariencia de un color pitahaya. El color de la falda es negro y también azul marino, con rayas anchas y delgadas de color blanco o rojo, también pueden ser azules, verdes y rojas. En Atitán, los hombres usan el *saq wexj*, pantalón blanco; el *keq*, *kapixay*; el *kyat*, la camisa roja o lila; el *tuj*, sombrero; el *wib'aj sut'* o *k'alb'e*. Las mujeres usan el *ko'l* o huipil; el *anj*, corte; el *pasj*, la faja y los *xjab'*, zapatos plásticos o de cuero (D11). El abuelo José recuerda que:

> [...] *antes el huipil era más rojo con franjas blancas angostas y verticales, llegaba más abajo de la cintura, con adornos en el pecho que le llaman Pitx y Xuk, estos son los bordados o adornos, ya no sabemos que significa la cruz, la X, los puntos u otro dibujo. Además, las mujeres hoy día ya hacen dibujos a su gusto. La gente de antes no podía vestir más lujoso que sus suegros especialmente las mujeres* [...] (E1-José).

El traje del hombre ha cambiado poco, el pantalón continúa siendo blanco, elaborado en telares de cintura y con las entrepiernas cocidas a mano, con los mismo hilos negros o azules marinos utilizados para coser las mangas de la camisa. El kapixay, otra prenda de vestir sanjuanera, es de color negro con la camisa de color rojo. La mayoría de los hombres utiliza sombrero con una cinta de terciopelo color negro, rojo o rosado y morrales cocidos con agujas de croché por ellos mismos. No obstante, el gusto por el color rojo está cambiando por el morado o lila (M1).

¿Qué indica que los hombres en San Juan Atitán sigan usando su traje, al igual que en Todos Santos Cuchumatán? Es la regla que los hombres hayan abandonado el uso del traje y usarlo, es la excepción; sucede en pueblos como Nahualá. Pero, ¿cuál es la importancia etnológica de esa evidencia?

En municipios como Santa Bárbara, solamente las mujeres y niñas utilizan el traje *Mam* diariamente. En Santa Bárbara, la mayoría de las personas ya no tejen, pero todavía quedan algunas que sí lo hacen. Allí las niñas, entre los seis y siete años, están atentas a lo que hacen las mujeres mayores, y a los nueve o diez años aprenden a tejer. Elaboran su propio tejido con la orientación de la madre, que les explica cuantos hilos lleva cada color y con una o dos veces que la madre las oriente, se lanzan solas a practicar. A los diez años, la niña ya sabe tejer una faja. En este municipio sólo saben tejer fajas, bordar sábanas y hacer algunos huipiles (I2). Algunas de las mujeres de Santa Bárbara explicaron que sus madres no sabían tejer y que toda la ropa que usaban era comprada, los cortes los llevaban desde el pueblo *K'iche'* de San Francisco el Alto o de Xela (Quetzaltenango).

En *K'iche'*, el nombre original de San Francisco el Alto es *Chi uwi' siwan* o *X'ocho*, el primero significa "sobre el barranco" y el segundo, "agua profunda".[11] Estas relaciones entre diferentes etnias mayas son antiguas y hablan de sistemas intersociales entre los *qe'mam* y los *k'iche'ab*.[12] De cualquier manera, las mujeres que no saben tejer sí saben bordar las fajas y las mantas que otras tejen; allí inscriben sus propios diseños, en los cuales aparecen

[11] Municipalidad de San Francisco el Alto, 2007.
http://www.inforpressca.com/sanfranciscoalto/historia.php

[12] En el período prehispánico, los *q'emam* y los *k'iche'ab* sostenían intensas y complicadas relaciones, el valle de lo que es hoy Quetzaltenango, parece haber estado siempre en disputa y aún en el período inmediato a la llegada española, el dominio *K'iche'* no estaba del todo consolidado. "Aparentemente el dominio de los mames se extendió desde Huhuetenango hasta el valle de Quetzaltenango. El Popol Vuh llama a estos mam Sakulewab', 'los de tierra blanca'. Esto sugiere que su capital era el famoso sitio arqueológico de Zaculeu, cerca de la moderna ciudad de Huehuetenango. No parece imposible entonces que el área de Momostenango haya caído bajo su poderío. Según los documentos, los linajes mames que regían en los pueblos como Momostenango se llamaban Canchibix, Bamak', Tzizol, Nima Amak'. No existe memoria alguna de estos nombres en la historia de Momostenango, pero en el pueblo mam de San Miguel Ixtahuacán, muchos años después de la conquista, persistía el linaje de Bamak'" (Carmack, 1979: 171).

flores y pájaros. En estas "labores", el color verde siempre está relacionado con la naturaleza y el rojo con la sangre, ya bordadas las llevan al mercado ya sea para venderlas o para cargar las cosas que venden o compran. Este es un distintivo peculiar de las mujeres *Mam* de Santa Bárbara, que suelen cargar sus cosas en la cabeza o en la espalda, usando las mantas, así también cargan a sus bebés (I2). Sólo cuando es la elección de la Reina del Durazno, que identifica al municipio, todas las jóvenes candidatas utilizan el traje antiguo del municipio, consistente en falda de color azul y rojo, con líneas cuadriculadas blancas, huipil de color blanco tejido a mano y faja y cintas para el cabello de color rojo, también tejidas en telares de mano. En los hombres, la pérdida del traje ha sido total y se visten igual que los ladinos. Solamente los *Ajq'ij* utilizan el traje para ceremonias especiales, el cual consiste en un pantalón de color blanco, camisa de manta, faja roja, sombrero de petate, caites (sandalias o guaraches) de cuero y *suqchi'* o morral (M2).

El huipil de uso diario en *Pwuqil* tiene un fondo rojo o blanco, figuras zoomorfas especialmente aves, y algún bordado de flores en los hombros y en el pecho, separados por líneas horizontales de varios colores. Se combina con cualquier tipo de corte, especialmente de lana, con franjas verticales. El *rij po't* o sobrehuipil es para usos ceremoniales, su forma es diferente ya que es una especie de capa que se introduce por la cabeza, los brazos salen debajo del huipil, no se introducen en las mangas, es más ancho que el huipil de diario, el fondo es rojo, con figuras que incluyen pájaros y la estrella venusina, ordenadas de forma horizontal. El cuello es redondo y los bordes de las orillas llevan un listón de color rojo. La cabeza se cubre con una "payas" o servilleta, bordada con las mismas figuras del huipil y utilizada en las actividades religiosas más importantes de la comunidad, especialmente en las celebraciones de la cofradía (M3).

Tejiendo de pie el fruto de los qe'mam.
Foto por Rafael López

Mujeres tejedoras kaqchikela'.
Foto por Sergio Mendizábal

En la ropa *Kaqchikel* hay innovaciones, las jóvenes han variado los colores del *po't,* cambiando también las figuras, lo que depende también del poder económico de las familias. Ahora usan huipiles de fondo blanco en donde combinan las figuras tradicionales del *kot,* (pájaro de dos cabezas o águila bicéfala), los caballos con su carga y los *kej* (venados) con una gran diversidad de aves como gallos, pavos y palomas; así como con flores, especialmente rosas; también se introducen la estrella matutina (Venus) y el arco iris, significado por franjas horizontales de diferentes colores. El diseño responde a un estilo moderno, que combina hilos de colores más brillantes, comercializados por grandes empresas del país, frente a los hilos que eran teñidos por las propias mujeres. Algunos *po't* están elaborados totalmente de flores, con una franja roja o corinta en los hombros, lo que es el emblema distintivo del municipio (M3).

En San José Poaquil, las niñas y mujeres jóvenes utilizan una gran variedad de trajes de la región y así pueden observarse que utilizan huipiles de Quiché y de municipios como Patzún y Tecpán (DM3). Esto mismo ocurre en el municipio *Kaqchikel* de San Juan Comalapa, en donde las jóvenes visten huipiles de distintos municipios y departamentos, y puede observarse jóvenes utilizando huipiles originarios de Cobán y otras utilizando el huipil de San Pedro la Laguna. En el área *Kaqchikel,* las mujeres usan gran variedad de huipiles y trajes de distintos municipios y lugares de la región, por ello, es difícil distinguirlas (M3). Solamente las personas más ancianas son quienes utilizan los trajes originarios de la región. Los abuelos utilizan un pantalón blanco con rodillera de color negro con franjas cuadriculares de color blanco, sandalias de cuero, faja roja tejida a mano, camisa blanca de algodón y sombrero de petate. Las abuelas

llevan sobre su hombro un perraje o reboso y un sobrehuipil con diseños ancestrales como el *q'uq'* (quetzal), *kumatzin* (formas geométricas caracterizando a la serpiente en movimiento), *taq kot* (gavilanes), *ronojel ri achib'äl e ko'öl ok* (hilados de pequeños símbolos), tejidas con hilos de seda (DM4). No obstante, el uso del traje en los hombres más jóvenes y en los niños varones se ha perdido y hoy en día visten con pantalones y camisas ladinas.

En Chichicastenango, las mujeres que no saben tejer y deben comprar los trajes en los mercados, establecen que los precios de estos son muy elevados, oscilando entre los Q2,000 y los Q8,000 (aproximadamente 1,100 USD) quetzales. Ixmukane, una joven *K'iche'*, explica que debido a las precarias condiciones en las que vive con su mamá, las visten a ella y a sus hermanas con blusas y pantalones occidentales, debido a que no tienen el dinero para comprar los trajes de Chichicastenango.

> *Cuando yo trabaje me gustaría comprar trajes de otros lugares del Quiché, el de Chichicastenango me gusta pero es muy grueso y muy caro. Mis tías también usan blusas de ladinas porque ya no pueden comprar el huipil, dicen que el más barato cuesta Q350 quetzales* (DI7).

En San Antonio Ilotenango también se han visto atraídos por los bajos precios de la ropa de *paca*.

> *Ahora hay ropa muy barata en las pacas, y ahora mucha gente la compra y se ven como ladinos. La ropa de nosotros es muy cara y ya no la usamos, por eso ya no nos diferenciamos* (TK'i).

En *Chuwila* (Chichicastenango), la mayoría de mujeres usa su traje. Sin embargo, algunos lamentan todo lo que ha cambiando en el tiempo y sobre todo conseguir el producto para producir el textil, como lo dice una de las abuelas:

> *El traje ya no se usa porque ya no se tiene cría de ovejas, antes nuestros padres tenían sus ovejitas y ellos mismos hacían el traje de los hijos. El cambio ahora ya no se usa porque sale muy caro* [...] *Los españoles dejaron un espejo diciéndonos que lo nuestro no era bueno, por eso dejamos de usar nuestra ropa, ahora hay ropa muy barata en las pacas y los hombres dicen que se ven mejor con dicho traje, se ven como ladinos. La ropa de nosotros es muy cara y ya no lo usamos, y por eso ya no nos diferenciamos. El perraje en la cabeza indica respeto, ahora ya no se usa* [...] (TK'i7).

Hay cambios en la vestimenta, el perraje en la cabeza significaba respeto y se está usando poco, a las muchachas les gusta el traje de Santa Cruz de Quiché y el de Cobán, porque son más livianos. En Chichicastenango, las mujeres mayores critican a "las patojas" (muchachas muy jóvenes o niñas grandes) porque usan el corte como minifalda; por el contrario, a las que lo usan largo, las jóvenes las tildan de ancianitas y anticuadas.

El traje como emblema de identidad es motivo de discusiones, Anita, por ejemplo, acepta, "[...] no uso el traje de Chichicastenango, pero en el Instituto sí hablo en *K'iche'* con algunas amigas y con mi hermana Juanita" (DI7). En esto las mujeres también están sometidas a la presión de los hombres *k'iche'ab'*, que en su mayoría abandonaron el uso traje y les delegan a ellas la responsabilidad de perseverar en esta práctica. Como traje diario, lo usan solamente los miembros de la alcaldía indígena y los miembros de las 14 cofradías; los demás hombres únicamente en ocasiones especiales (M7).

El *Ri Katz'iyaq ri achijab'* (traje masculino) es un pantalón corto, saco, la faja roja, el sute, los caites y el morral. Los sacos o "cotones" son ricamente bordados con seda de color rojo y llevan flecos en la parte de atrás, elaborados con hilos de seda, que simboliza la lluvia. A principios del siglo veinte, los indígenas no llevaban camisa debajo del chaquetín y era un orgullo llevar el ombligo visible. A esta costumbre obedece el apelativo que los indígenas de otras regiones dieron a los masheños, como *tzotzoj muxu'x* (ombligo enrollado). El pantalón es corto hasta las rodillas y tiene un pabellón agregado. Antes se utilizaban 4 categorías de motivos para decorar estos pabellones; la primera categoría se llama *Ma q'ij*, (Abuelo Sol), bordado de seda que formaba un sol y que utilizaban los hombres en la plenitud de la virilidad. La segunda categoría se llama *Ala q'ij* (Sol Joven), compuesto por dos pequeños soles de seda, que usaban los hombres que aun dependían del abuelo o el padre. La tercera categoría *Ak'al q'ij* (Niño Sol) formado por un pequeño sol con cuatro rayos luminosos y una cruz abajo, significando la vida que comienza a formarse abajo del sol. La cuarta categoría no lleva ningún diseño, es el pabellón que usan los hombres que son estériles y que no pueden tener descendencia. La ausencia de bordado significa, "él no da vida como el sol".

Es curioso observar que el corte del pantalón en la parte trasera no es común, quizás sea único, porque está hecho de cuatro piezas que se unen en cuatro costuras y forman una cruz perfecta (M7). Las figuras, signos y símbolos de los trajes comunican la posición social de la persona y su jerarquía dentro del grupo. Los significados están inscritos en un lenguaje que marca prescripciones y proscripciones, que de forma profunda sólo pueden interpretarse desde la propia lengua maya, pero que sí es entendible en el español.

El *Ri katz'iyaq ri ixoqib'*, traje femenino, se compone del huipil, que en idioma *K'iche'* se llama *po't*, que se se usa con un corte que parte de la cintura y llega a las rodillas, sostenido arriba de las caderas por una faja tejida, de lana en colores negro y blanco. Acompaña al traje el *su't* (perraje). Existen dos clases de huipil, el sagrado que es utilizado en días de fiesta por las esposas de los cofrades y de los miembros de la corporación indígena, y el huipil de uso diario (M7). El *Ri katz'iyaq rech ronojel q'ij* (traje de uso diario) se compone de un huipil de tres lienzos, tejidos en telar de cintura por las mujeres chichicastecas, aunque hoy en día hay otros tipos de huipiles en donde predominan los diseños de flores. El antiguo tiene una simbología especial, representa la cruz *K'iche'* y el universo; tiene bordado sobre el cuello un sol de picos grandes. En el lienzo principal, que comprende la parte frontal, se encuentra el águila bicéfala, simbolizando la fusión de los *k'iche'ab'* y los españoles; esto último es una interpretación *K'iche'* del emblema, porque el águila bicéfala que aparece es la que representa la casa austriaca de los Hasburgo, a la cual pertenecía Carlos V, Rey de España. Además del águila, se borda un rosetón que representa los puntos cardinales, al norte, *kaq* (rojo); al sur, *rax* (verde); al este, *q'an* (amarillo) y al oeste, *q'eq* (negro) (M7).

La evolución de los tejidos. Diseño antiguo de huipil Kaqchikel.
Foto por Sergio Mendizábal

Los colores que predominan en el *po't* son el café y el morado, colores que identifican a la gente de nobleza, además están el rojo, el verde, el corinto y el amarillo. El huipil se sujeta por una faja bordada de soles y rombos. El corte es tejido en telares de pie, es jaspeado sin mucha labor y comprende dos lienzos unidos por un bordado especial llamado ranta, que manifiesta colores propios del huipil, para hacer juego con él. La ranta forma una cruz que indica si la mujer está casada o no, si la cruz se coloca en un costado es virgen, y si se coloca en medio es casada. El huipil se usa hasta la rodilla, y sobre la pantorrilla cuando la mujer es viuda. Otro elemento del traje femenino es el *"su't"* o perraje, usado en la cabeza por las señoras y en los hombros por las vírgenes. Cuando la mujer se encuentra en estado de gestación, es utilizado para cubrir el embarazo, se extiende desde el hombro y cae sobre el vientre. El pelo se usa recogido en forma de trenzas con tiras de lana devanada por ellas. El *po't* o huipil de diario tiene cuello similar al ceremonial y tiene bordado un sol, con la diferencia de que los rayos del sol caen sobre un fondo blanco, que significa "la pureza de los creyentes". El *po't* de uso diario tiene actualmente diseños decorativos abstractos y geométricos (M7).

Entre los *k'iche'ab'*, además de los elementos descritos, las mujeres llevan un sobrehuipil ceremonial, que es llamado *ukab' po't* (segundo huipil) y es usado por mujeres de la cofradía o por sacerdotisas mayas. El huipil cae sobre el corte y es de fondo blanco con cuatro pequeños bloques tejidos con la misma simbología anterior, con la diferencia de que el sol bordado en el cuello resplandece con más intensidad y con rayos más grandes. La cinta que se lleva en el pelo forma dos candelas y representan al dios *Q'uq' Kumatz*, la cinta es de color rojo, verde y amarillo. El bordado del *po't* sagrado o ceremonial tiene la forma de una cruz al extenderlo. En el centro de la cruz de bordados está la figura de un sol hecho con hilos de color rojo, el centro de este sol es la abertura para que entre la cabeza. Los bordados se realizan sobre el fondo blanco natural de la tela y en los diseños hay representación de lunas y estrellas, también hay una serie de líneas onduladas a los extremos de la cruz, que representan las ondas del mar y los límites de la tierra (M7).

En San Antonio Ilotenango, el traje original ha cambiado, los antiguos usaban, en el caso de las mujeres, un huipil tejido de algodón color blanco con mangas que llegaban a los codos, un tocoyal enrollado en la cabeza, con bolas de hilo y flecos en los extremos; el corte negro con rayados blancos formando cuadros, un perraje de colores vivos, faja y delantal largo. El hombre utilizaba una camisa tejida de algodón blanca y de manga larga, pantalón blanco, saco negro tejido con lana de oveja, una *xerka* o rodillera de lana de oveja con cuadros blancos, amarrada en la cintura con caída hasta la rodilla, caites de cuero con cintas, faja roja enrollada en la cintura y sombrero (E8-Simaj). Pero estos trajes ya no son utilizados hoy en día, ni por las mujeres ni por los hombres, aunque la mujer sigue usando versiones modificadas del original. Las jóvenes utilizan trajes de diferentes materiales y estilos modernos; el traje de mujer tiene influencia fuerte del estilo de Santa Cruz de Quiché. No obstante, la pérdida no es completa porque los trajes originales se usan en fiestas importantes y actos culturales (M8).

Las mujeres materializan la identidad maya *Mam* en la puesta en práctica del arte del tejido, que pone de manifiesto conocimientos ancestrales apegados a la matemática, el calendario y la estética maya. Estos conocimientos se visibilizan en el trabajo de las tejedoras *qe'mam* de la aldea Txe' Qotx' quienes usan a la perfección el *qanq'ib'il*, instrumento utilizado para tejer que tiene 10 agujeros en línea y otros 4 que forman un cuadrado, están separados entre sí por aproximadamente dos pulgadas cada cuarta. Según el tamaño del tejido se cuenta la distancia entre los agujeros. En el proceso del doblez de los hilos, la cantidad de agujeros también se dobla, dando un total de 20 como la medida exacta para elaborar el tejido. Para hacer trajes de distintos colores se combina un número de cuatro hilos, pero siempre manteniendo números pares. Se usan otros instrumentos para tejer como el *torm* o canasto de reglillas, en donde se colocan dos o tres hilos para enrollarlos, acción llamada *xk'loxen* (hacer bolas de hilo) (DM1). En la práctica de tejer se utiliza el conocimiento matemático, a pesar de que las tejedoras, en su mayoría, no fueron a la escuela y no saben leer y escribir. Pero ellas tejen el discurso cosmogónico

Ma q'ij, el abuelo sol bordado en el traje de los hombres k'iche'ab'.
Foto por Sergio Mendizábal

con sus telares[13], representando figuras del calendario sagrado maya, empleando numeración matemática y claves vigesimales. En Txe Qotx', las mujeres tejen en sus huipiles cuadrados cuya base es el número cuatro y representan los cuatro puntos cardinales del universo. También racimos de pacayas que forman figuras en las que se representa una de las constelaciones estelares (D11).

Durante el período colonial se fracturaron y fragmentaron las grandes unidades sociales mayas y al reacomodarse la población en el nuevo orden político y territorial, se usaron los trajes como parte de la estrategia de identificación de los grupos, ahora reasentados en encomiendas, reducciones y pueblos de indios. Ciertos colores y estilos identificaban a los diferentes grupos, circunscritos a espacios territoriales determinados y colocados bajo el dominio de ciertos dueños. El traje, al mismo tiempo que los identificaba, los separaba de los otros grupos integrantes de la gran unidad sociocultural rota; de esta manera se establecía un marcador de las diferencias, que junto a otros, aseguraba simultáneamente la cohesión y la fragmentación. Ahora, en áreas de intensa interacción económica y sociocultural, como son los territorios *kaqchikela'*, se observa en las formas de vestir un nutrido intercambio de materiales, patrones, diseños, estilos y colores. Los hombres jóvenes entraron de lleno en la dinámica de la moda ladina, marcada por el aumento de la presión de los estilos y gustos propios de la subalternidad latina, en los Estados Unidos. La

[13] El discurso no se encuentra sólo en el conjunto de palabras y oraciones expresadas en el texto y en el habla. El discurso es una forma específica de interacción social, tanto como una forma específica de uso del lenguaje. En el concepto del discurso se incluyen, no sólo elementos observables verbales y no verbales, o interacciones sociales y actos de habla, sino también las representaciones cognitivas y estrategias involucradas durante la producción o comprensión del discurso (Van Dijk, 1989: 163-183).

migración y la abundante oferta de ropa de "paca", de precio relativamente bajo, favorecen esta situación. En el vestuario, las mujeres parecen estar rompiendo las fronteras interétnicas entre mayas e intraétnicas en relación al propio grupo sociolingüístico.

En cuanto a la transmisión de conocimientos, entendemos que el aprendizaje y la sistemática implementación de las técnicas manuales y corporales, necesarias para elaborar un tejido, así como el conocimiento sobre el uso y cuidado de las herramientas, producen la internalización de un sistema de disposiciones duraderas[14]. Lo cual permite, a través de la práctica del tejido, la puesta en escena de un discurso étnico. Esto sucede más allá de la conciencia que se tenga acerca de la semántica inscrita en el diseño de los trajes o de la misma intención de producir un discurso étnico. En San Juan Atitán, las tejedoras se arrodillan, recogiendo sus faldas alrededor de sus piernas y echando el peso de su cuerpo sobre sus talones, mientras otras se mantienen de pie frente al telar, con el cuerpo doblado hacia delante y los pies ligeramente separados uno del otro para apoyarse. Con el movimiento de sus cuerpos, que tiene un ritmo y que está medido, dan vida a signos y símbolos que expresan el orden cósmico del universo maya, orden entendido y organizado en un calendario que aparece una y otra vez, en distintas actividades, motivos y productos. En los huipiles y, en general, en los textiles está codificado un acervo impresionante de conocimientos mayas y que, en tanto textos, poseen una estructura que aún estamos lejos de develar[15].

3. MITOS Y RELATOS

A lo largo de las prácticas sociales revisadas en los ocho ámbitos espaciales observados, hemos constatado la presencia activa de numerosos relatos mitológicos. Por otra parte, en la revisión bibliográfica realizada por Danilo Palma, se constata entre los mayas: "[...] el uso del mito como recurso explicativo y de la tradición oral y de textos escritos como medios de registro, transmisión y comunicación de la tradición" (Palma, 2006-2: 9). Es así que, en el marco de esta investigación, hemos llegado a entender que los mitos contienen información social, culturalmente encriptada y que están operando con enorme fuerza en la configuración del imaginario colectivo de los diferentes grupos mayas. Situación en la que la lengua tiene una importancia crucial, por ser el sistema de comunicación ya hecho y la condición de posibilidad para las continuas objetivaciones que necesita la experiencia para desenvolverse y las personas para pensar la realidad, imaginarla, soñarla y mitificarla. Esto en sí mismo no representa un descubrimiento, ya que lo verdaderamente importante aparecerá cuando -en las condiciones de realidad sociohistórica, económica y política en que están inserto el pueblo maya y en el contexto cultural específico de cada grupo étnico- entendamos: ¿qué es lo que están comunicando estos mitos?, ¿cómo lo están haciendo?, ¿qué relación tienen los mitos con el aparato y el desarrollo del sistema cognitivo de los grupos sociales? y la importancia concreta de estas configuraciones mitológicas en la praxis social contemporánea. No obstante, estas últimas preguntas rebasan, por mucho, los objetivos de esta investigación, pero sí marcan rutas por dónde deberían transitar las siguientes.

3.1 La historia del maíz entre los *qe'mam*

Hace mucho tiempo, la gente se alimentaba de maicillo, hierbas y carnes de animales que cazaban, pues no se dedicaban a sembrar. Los animales caminaban de día y

[14] El sistema de disposiciones duraderas es posible gracias al *habitus*, desde el cual se asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. El *habitus* también es un sistema adquirido de principios generadores y hace posible el pensamiento, las percepciones y las acciones. Pero esta posibilidad creativa y creadora del ser humano, está inscrita dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción. Los *habitus* son estructuras estructuradas, en cuanto proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas (Bourdieu, 1991: 92).

[15] Se trata la noción de *estructura* como "las propiedades de un sistema que permanecen invariables bajo un grupo dado de transformaciones", y en donde la estructura presupone la existencia de un orden que debe descubrirse o advertirse en los fenómenos. Aquí el orden significa un sistema cuyas propiedades pueden proyectarse en términos de un conjunto constante de proposiciones relacionadas, y las proposiciones se definen por una enunciación de las reglas que las generan (Adams, 1983: 115-116).

Al ver a través de sus anteojos larga vista,
pintados de achiote, se le mancharon los ojos de rojo
y desde entonces existe la enfermedad del mal de ojo.
Foto por Lucrecia García

de noche, había muchos porque el lugar era montañoso. En una ocasión, las personas se dieron cuenta de que en el estiércol del *wech* (gato de monte) había maíz. Las personas lo recogieron, lo limpiaron, lo sacudieron y luego pensaron que el gato de monte comía el mejor maíz. La noticia corrió entre las personas y de pronto se reunieron en consejo los abuelos y principales para ver qué harían para averiguar dónde se alimentaba el *wech* de maíz, y acordaron solicitar la ayuda del piojo para que se prendiera sobre el lomo del gato de monte. Y así hicieron, llamaron al piojo. El piojo se presenta ante el consejo y les pregunta: "¿Para qué me llamaron?" "Queremos que te le pegues al *wech*, y cuando regreses nos cuentes lo que has visto", le contestaron los abuelos. "Está bien", dijo el piojo. Cuando el *wech* pasó cerca del piojo, éste brincó y se metió debajo del pelo del gato de monte. En el camino, al piojo le dio hambre y picó al *wech*. "¡Ay, ay!", grita el *wech*, "¿quién me picó?". Entonces el gato de monte se voltea y busca entre su pelaje, encuentra al piojo y lo mata.

Los abuelos y principales estaban esperando al piojo y al ver que no regresaba dijeron: "¡Ya lo mató el *wech*!" Empezaron a pensar qué otro animal podría realizar el trabajo y uno de ellos sugirió: "¡la pulga lo puede hacer!" Todos estuvieron de acuerdo y de inmediato llamaron a la pulga. Cuando esta llegó les pregunta a los abuelos que la esperaban: "¿Para qué me llamaron?" Ellos le dijeron lo mismo que ya le habían dicho al piojo, que en el estiércol del gato de monte habían encontrado maíz y el trabajo de la pulga sería descubrir de donde sacaba el gato de monte el maíz. "Muy bien, yo lo voy a hacer", dijo la pulga. Cuando pasó el *wech*, la pulga le brincó y se le metió debajo del pelaje, pero en el camino, también le dio hambre y picó al *wech*. "¡Ay, ay! ¿Quién me picó?", grita de nuevo el *wech*, se voltea y muerde entre su pelaje, pero esta vez, la pulga brinca al suelo y logra seguirlo para ver dónde conseguía el maíz.

Así la pulga ve al *wech* entrar en una cueva muy grande y oscura. Ahí era donde el gato de monte comía maíz y la pulga se dio cuenta del maíz que había en esa cueva. Al regresar la pulga, se presentó ante los abuelos y principales, quienes la estaban esperando. Al llegar la pulga les dice: "Ya conozco el camino para llegar a donde esta el maíz". "¿Dónde está?, le preguntaron los ancianos. "En una cueva muy grande, que queda lejos de aquí", dijo la pulga. "Enséñanos el lugar y el camino", dijeron los abuelos. "Está bien, les enseñaré dónde es y los llevaré", dijo la pulga. Llegaron al lugar y los abuelos se pusieron alegres al ver la peña y el maíz. "Gracias pulga, ¿cómo te podemos pagar?", preguntaron los abuelos. "Entréguenme una persona para comerla, con eso es suficiente", dijo la pulga. "No podemos dártela, pero tendrás derecho de chupar un poquito de sangre de cada persona y de eso vivirás, es lo único que te podemos dar", dijeron los abuelos y principales. "Está bien", respondió la pulga.

Al llegar a la cueva de donde brotaba el maíz, los abuelos se dieron cuenta de que la entrada era muy pequeña y una persona no podía entrar para extraer el maíz. Los abuelos y principales se reunieron nuevamente para discutir y ponerse de acuerdo qué animal podían llamar para abrir la peña, y luego acordaron llamar al *ch'el* (chocoyo)[16]. Cuando el *ch'el* llega ante los abuelos dice: "Vine a ver para qué me citaron". Los ancianos le explicaron y le dijeron: "Queremos que nos hagas el favor de abrir la peña con tu fuerte pico porque adentro está el maíz". El chocoyo estuvo de acuerdo, pero les preguntó: "¿Qué me van a dar si lo hago?". Los abuelos le contestaron: "Cuando se coseche la milpa, tendrás derecho para comer los elotes". Por eso los chocoyos sólo se alimentan de elotes en la actualidad. "Está bien, lo acepto", dijo el chocoyo y se fue volando hasta llegar arriba de la peña y empezó a picotear la roca, pero de tanto picoteo, se le torció el pico. Cuando los ancianos vieron que ya no podía, pensaron en el Rayo Blanco y lo mandaron a llamar porque es fuerte. Cuando el Rayo Blanco se aparece, los abuelos le dijeron: "Te llamamos porque queremos que abras este cerro que contiene maíz". El Rayo Blanco accedió y empezó a tronar, la primera vez no logró abrir el cerro, ni la segunda ni la tercera vez. Al ver que el Rayo Blanco no podía, pensaron llamar al Rayo Rojo. Al presentarse éste ante los abuelos les preguntó: "¿Por qué me llamaron?" A lo que los abuelos respondieron: "Te llamamos porque queremos que partas en dos el cerro para sacarle el maíz que contiene dentro,

[16] Ave trepadora perteneciente a la familia de los pericos.

ya lo ha intentado el chocoyo y el Rayo Blanco, pero no lo han logrado". El Rayo Rojo accedió e inició a relampaguear, de una sola embestida el Rayo Rojo abrió la peña, la partió en dos y vieron brotar maíz de cuatro colores: blanco, amarillo, rojo y negro. Los ancianos se pusieron muy contentos y agradecieron al Rayo Rojo. Desde entonces al Rayo Blanco le dieron la energía del hombre y al Rayo Rojo la energía de la mujer. El cerro recibió el nombre de *Pa'xil*, y hoy en día las personas realizan ceremonias de agradecimiento y para pedirle maíz al cerro (padre-madre).

Todos los ancianos estaban muy contentos de haber encontrado el maíz y de inmediato las personas se enteraron de lo acontecido y llegaron de México y de otros lugares del continente, porque sabían que se había encontrado buen maíz. En el área *Mam*, vivía la abuela Nan P'ix̆, quien en el momento que se enteró de la noticia se encontraba embriagada, bailando al compás del son de la marimba y masticando chicle de la savia del copal. En ese momento, le avisan a la abuela que estaba bailando con un morral de pita y le dicen: "¡Abuela, abuela Nan P'ix̆,"¿qué estás haciendo aquí?, ¡apúrate, anda de prisa, ve a recoger un poco de semillas para tus hijos, para que tengan que comer! Ya se está terminando, vinieron personas de otros lados y demás lugares!" "Gracias hijos, gracias por avisarme", dijo la abuela P'ix̆ y salió de prisa del lugar donde estaba bailando y se fue corriendo hasta llegar al lugar *I-xe Paxil*, donde había brotado el maíz. Cuando la abuela P'ix̆ llegó, ya no encontró maíz, sólo quedaba *mu'p* (tamo de maíz[17]) con unos granos, todo se lo habían llevado los mexicanos y los de la costa. La abuela empezó a juntar y recogió algunos granos, pero estaba muy triste porque ya no había del buen maíz y se puso a pensar: "no importa, sólo tamo quedará para mis hijos *qe'mam*, con esto comerán y vivirán". Echó el tamo en el morral que se trajo cargando del brazo y regresó. Al llegar, le avisó a uno de los abuelos de San Marcos[18] y éste corrió a ver lo que había traído la abuela P'ix̆ Cuando llegó no encontró ni un solo grano de maíz, sólo un poco de tamo. Por eso, en la actualidad, no se da mucho maíz en algunos municipios de Huehuetenango y San Marcos, por eso los *qe'mam* de estos departamentos viven en la extrema pobreza (M2).

Esta historia del maíz vive en la tradición oral *Mam* y quienes la relatan la escucharon de sus abuelos, los cuales cuando empezaban a narrarla explicaban que sus propios abuelos se las contaron. Y estos últimos la habían escuchado de los "antiguos". Hoy en día, la historia sigue reproduciéndose y la conocen *qe'mam* de distintas edades, ubicados tanto en los Altos Cuchumatanes de Huhuetenango, como en las tierras bajas de Suchitepéquez y la región de la boca costa de San Marcos y Quezaltenango.

3.2 Así quedó la luna para luz de la noche y el sol para el día

Cuentan entre los *q'eqchi'eb* que la Luna era hija del "malo", pero como era muy bonita el Sol se enamoró de ella. Entonces el Sol, para que la Luna se fijara en él, salía a cazar todos los días y siempre regresaba con un venado al hombro. La Luna a verlo pensaba, "¿quién será el que todos los días caza venados?", y se dispuso conocerlo. Entonces preparó una trampa para tener la oportunidad de hablarle, y en el lugar por donde siempre lo veía pasar, la Luna regó agua de nixtamal[19]. Cuando el Sol finalmente pasó por ahí, se resbaló y cayó, y al caer botó el venado que llevaba al hombro.

Pero cuál sería la sorpresa que cuando el Sol botó el venado, resultó que era únicamente un cuero de venado lleno de ceniza;. La Luna al darse cuenta de eso comenzó a reír y reír. El Sol avergonzado dijo: "está bien, hoy me fregaste y me hiciste pasar una vergüenza, ahora tú me ganaste, está bien". Pero el Sol, aún avergonzado, siguió pensando cómo conquistar a la Luna y tuvo una idea y pensó: "Voy a pedirle favor al colibrí que me convierta en colibrí. Y así sucedió, el Sol se convirtió en colibrí.

[17] El tamo es el polvo blanco que queda luego de desgranar el maíz.
[18] San Marcos es un departamento de Guatemala, es parte del territorio social y cultural de los *q'eqchi'* y tiene fronteras con México y el propio departamento de Huehuetenango, en donde se ubicaba la ciudad-estado de Zaculeu; capital de los *q'eqchi'*.
[19] 'Nixtamal' es maíz cocido en agua de cal o ceniza.

A la Luna le encantaba estar en su jardín y al ver al colibrí entre las flores cerca de su casa, le dijo al malo, "atrapa el colibrí para mí, padre". Y él actuando de acuerdo a los deseos de su hija, atrapó el colibrí. Una vez la Luna tuvo al colibrí en sus manos y para que no se le escapara, lo metió dentro de su huipil. Entonces el Sol-colibrí empezó a acariciarle los pechos y la Luna, al darse cuenta de eso, pensó: "¿Por qué este gorrión me acaricia los pechos?" Y al ver dentro de su huipil se dio cuenta de que era el Sol y le dijo: "Ahora tú me fregaste a mí y mi padre no va a permitir que nos juntemos, por tu culpa me va a matar".

El Sol, al ver a la Luna muy preocupada, la trata de tranquilizar diciéndole, "No tengas pena, tu papá no te va a matar porque vamos a huir". "¡No!", respondió la Luna, "no podemos, porque mi papá tiene larga vista y nos va a localizar rápido". "Yo me encargo de eso", le responde el Sol, quien conocía muy bien sus posibilidades. Y pintó con achiote los lentes larga vista del malo, pero dejó un espacio sin pintar y por ese espacio los pudo localizar el padre de la Luna. El papá de la Luna al ver a través de sus anteojos larga vista, pintados de achiote, se le mancharon los ojos de rojo y desde entonces existe la enfermedad del mal de ojo.

Cuando el malo localizó a la Luna junto al Sol, tomó su cerbatana y sopló matando a su hija. El Sol muy triste les pidió favor a las libélulas que recogieran las partes y la sangre de la Luna, que se habían esparcido por el río, y que colocaran sus restos en 13 cajas. Las libélulas aceptaron y se fueron a juntar los restos de la Luna. Desde entonces, existen esas libélulas grandes de color rojo, por el color de la sangre de la Luna y también por eso, las libélulas salpican agua en los ríos.

Cuando las libélulas juntaron los restos de la Luna, le entregaron las trece cajas al sol, quien empezó a abrirlas una por una. En la primera caja sólo encontró avispas, en la segunda encontró tábanos, en la tercera encontró serpientes y en la cuarta alacranes; el Sol estaba muy triste porque no encontraba los restos de la Luna. Fue hasta en la última caja, que era la número 13, que el Sol encontró los restos de su amada. Entonces se alegró y la abrazó, diciéndole: "Ahora te voy a llevar lejos para que no te lastime tu papá, vas a ser mi compañera, tú vas a alumbrar la noche y yo el día". Así fue como la Luna da luz a la noche y el Sol da la luz del día. Y por eso, cada vez que hay un eclipse sabemos que el Sol y la Luna están teniendo relaciones sexuales y es cuando los dos se tragan.

Cuando el abuelo Xol cuenta esta historia y menciona 'al malo', hace un gesto de miedo y profundo desagrado, por ello K'aq, el *sik'olnaleb' Q'eqchi'* dice que 'el malo' es el diablo, aunque el abuelo Xol no lo quiera mencionar. Lo que sí explica el abuelo es que el sol representa a los hombres y la luna a las mujeres y lo relaciona con la siembra, porque el sol ayuda a secar el monte, para quemarlo y luego poder sembrar. El abuelo Xol cuenta esta historia únicamente si se lo piden, pero a sus nietos no se las cuenta porque, "[...] para eso tienen a su papá y mamá que se los digan" (DI6).

3.3 Deidad de Moros

Entre los *kaqchikela'* se cuenta que una vez un joven, muy pobre, quería bailar con los moros para la feria de San Juan, pero el presidente le dijo: "Tú, ¿quieres bailar?, pero si eres muy pobrecito y así no puedes comprar la ropa que nosotros nos ponemos, porque es muy cara". Desilusionado el joven regresó a su casa. Al día siguiente se fue temprano al trabajo, yendo por el camino donde antes todo era monte y cultivos; en ese camino había un puente y allí el joven vio que estaba un señor canche (rubio) sentado. Cuando el joven se fue acercando, cruzaron las siguientes palabras: *"Mijo rata nawajo' yaxajo' peja, ja' pu manaq nutziyaqb'al, runa ri' manyitikir yib'exajo' chupaw ri q'ij"* (Mijo, ¿querés bailar verdad? Sí, pero no tengo buena ropa). El señor, que seguía sentado en el puente, lo animó y le dijo: "No te preocupes, cuando regreses de trabajar me buscas", y le indicó una dirección. Cuando el joven regresó del trabajo, llegó al lugar que el canche le había indicado y tocó la puerta, salió el señor, invitándolo: "Pasa hijo, pasa, siéntate. ¿Vienes cansado?". "Sí, señor". "¡Ah! ¿Querés tomar algo?" El joven aceptó y tomó lo que le ofrecían. Luego el hombre le indicó que pasará a ver la ropa que había en la sala y que escogiera la que más le gustara para usar en el baile de los moros. El joven eligió la mejor y fue cuando el 'gringo' le dijo: "Mira hijo, tú bailarás mejor que todos los moros y el presidente te

pedirá que le prestes tu ropa y tú se la darás, pero él se morirá ese día, así que puedes hacer lo que él te pida. Cuando terminen el baile, vendrás a dejar el traje, vas a ver que bailaras bien".

El día del baile, el joven fue uno de los que bailó perfectamente bien y, entonces, el presidente de los moros, sorprendido viendo que el muchacho era quien bailaba mejor que todos y quien lucía el mejor traje, se acercó diciéndole: "Discúlpame, ¡no sabía que pudieras bailar bien! Pero déjame tocar tu ropa". Entonces el joven recordó que tenía que hacer todo lo que el presidente le pedía y así fue. Pero en este baile se hacen unos movimientos un poco bruscos y se empujan entre ellos, y fue en uno de esos movimientos que el presidente se cayó. Sus compañeros le decían que se levantara y se lo llevaron a acostarlo, jugando con él. Fue cuando se dieron cuenta de que en verdad estaba muerto, entonces todos se asustaron, y se preguntaban qué había pasado. "¿Qué pasó pues? Si siempre se ha bailado de esa forma y ahora, ¿por qué le habrá pasado eso al presidente?" Cuando finalizó el baile, todos los participantes estaban tristes, mientras el joven se encontraba muy sorprendido, después de la felicidad que había tenido por haber podido bailar.

Al día siguiente fue a devolver la ropa, llegó al lugar indicado y tocó la puerta. Salió el gringo diciéndole: "Ya viniste, hijo". "Sí señor", respondió el joven, "muchas gracias por la ropa". "Está bien", le contestó el canche, "ve a dejarla donde la fuiste a traer". El joven entró al lugar y se dirigió a la habitación donde había recogido la ropa y cuál sería su sorpesa cuando allí mismo encontró al presidente, quien le pregunto: "¿Qué estás haciendo aquí?" "No sé", dijo el joven, "yo sólo vengo a devolver la ropa que me prestó el señor". El presidente se le quedó viendo y le dijo: "¡A mí me jodieron, porque me trajeron aquí y sólo porque te negué que bailaras en el grupo! (DM4).

En este relato contemporáneo se aprecian diferentes épocas y actores socioculturales entremezclados, siendo una expresión de la interculturalidad compleja que se vive en el territorio *kaqchikela'*. Las diferencias de clase están allí, combinándose con relaciones asimétricas de poder al interior del propio grupo étnico. Donde el mito puede estar indicando también un nuevo estadio del proceso de conquista, con la instalación del colonizador en el propio dispositivo cognitivo del colonizado, reproduciéndose allí, ocupando posiciones y asumiendo roles al interior de renovados elencos mitológicos. Elencos que pueblan ya su imaginario profundo. Recordemos que esta es un área de implantación de productos agrícolas no tradicionales, de fuerte empuje modernizador y donde lo 'extranjero' ya se inserta en la propia tierra y la ocupa.

3.4 San Antonio en territorio *k'iche'ab'*

En *Ilokab'*[20] saben que San Antonio era de España, no de aquí y que lo trajeron cargado unas personas. "Traían tres santos y aquí en este lugar descansaron, porque era pura montaña llena de árboles y al querer levantar otra vez a San Antonio, ya no se pudo. Pensaron dejarlo aquí porque no se pudo cargarlo más y decidieron hacer una iglesia allí, donde ya no se pudo levantar. La iglesia la construyeron unos españoles" (DM8). Como este relato hay varios, donde aparecen santos, soldados, frailes y campanas; marcan los momentos fundacionales de los pueblos en el contexto del afianzamiento de los poderes coloniales y la lucha por el control del imaginario de los mayas. No obstante, hemos preferido citar en este apartado aquellos relatos que parecen contener elementos comunes a las diferentes etnias mayas y tener mayor penetración en el largo tiempo.

[20] San Antonio Ilotenango. Este municipio es de origen precolombino, su territorio formó parte de la confederación *K'iche'* y fue ocupado por el calpul (unidad territorial organizada sobre la base de linajes) de Ilocab. De acuerdo a algunas fuentes se llamó Pa ilocab, y según otras investigaciones (Carmack, 1979); tuvo el nombre de Palopop, que significa "lugar donde comen fruta". En el periodo colonial, San Antonio Ilotenango es mencionado en la Crónica del Padre Remesal, con el nombre de San Antón, como uno de los pueblos en los cuales se redujo o congregó a la población dispersa, en el año de 1549. En un dibujo de alrededor del año 1550, aparece una iglesia grande junto a una laguna, que es identificada como perteneciente al pueblo de San Antonio Pa ilocab. En documentos de la época colonial el pueblo es denominado como San Antón Holotenango y como San Antonio Olotenango. Con este último nombre es citado por el historiador Francisco A. de Fuentes y Guzmán (1690).

3.5 Tecún Umán, mito fundador

El mito *K'iche'* más conocido en Guatemala es el de Tecún Umán, sin embargo no lo escuchamos en el ámbito de la vida cotidiana y por ello no transcribimos notas recogidas de los propios comunitarios; no obstante y por su importancia lo ubicamos aquí, a partir de una síntesis bibliográfica que permite apreciar su enorme potencial simbólico. Anotamos sobre él que es quizás el relato mitológico que contiene más elementos de interés, para entender el origen y el proceso fundacional de la nación guatemalteca.

La aré c'o la La,
La aré Balam la La?
Mana c'o va ch'u büh chi un chi, chi un vach;
Runal c'o que tzunic, c'o ma ca tzun' tah,
C'o hinta r'e, c'o hinta r'i x'a'k.

Son esas, pues, tus Águilas.
Son esos, pues, tus Jaguares.
No se puede hablar de ellos ante mi boca, mi faz,
porque los hay que ven, los hay que no ven; e
ellos no tienen dientes, no tienen garras.[21]

El contexto sociopolítico del altiplano occidental, en 1520, se definía porque entre el pueblo maya de las tierras altas existía un solo reino, el de los *K'iche'*. Este reino comprendía a los vecinos, hasta que en el siglo quince surgieron guerras intestinas que fueron la causa del decaimiento del gran reino y de su división en tres reinos más pequeños; formándose separadamente el *K'iche'*, el *Kaqchikel* y el *Tz'utujil*. Los *K'iche'* expandieron su territorio más hacia el oeste y noroeste, dentro de los pueblos *Mam*. Los *Kaqchikel* –en cambio- se extendieron hacia el este, al valle de las Vacas y la costa del Pacífico, mientras que los *Tz'utujil* se consolidaron en un territorio relativamente pequeño del lago de Atitlán y en las faldas al sur del volcán de Atitlán.

La fuerza invasora que provenía de la Nueva España (México), está descrita así: *"Bernal Díaz del Castillo:* Y dióle (a) Alvarado para aquel viaje sobre trescientos soldados, y entre ellos ciento y veinte escopeteros y ballesteros, y más le dio ciento treinta y cinco de a caballo y cuatro tiros, y mucha pólvora, y un artillero que se decía fulano de Usagre, y sobre doscientos tlaxcaltecas y cholutecas, y cien mexicanos que iban sobresalientes; y después de dadas las instrucciones en que demandaba que con toda vigilancia procurase de atraerlos de paz sin darles guerra, y que con ciertas lenguas y clérigos que llevaba les predicase las cosas tocantes a nuestra santa fe, y que no les consintiese sacrificios, sodomías, ni robarse unos a otros, y que las cárceles y redes que hallase hechas a donde suelen tener presos indios a engordar para comer que las quebrase y que los saquen de las prisiones [...]". [22]

Ya en el campo de batalla la disposición de las fuerzas invasoras y las mayas se visualizaron así, por parte de los cronistas españoles: "Como quiera que ello fuese, los ejércitos se afrentaron; el de los españoles tenía a los dos costados la caballería dividida en dos trozos, gobernados por Don Pedro Portocarrero y Hernando de Chávez; el cuerpo del ejército compuesto de la infantería gobernaba D. Pedro de Alvarado, montado en un caballo. El ejército de los indios, en varios tercios, amagaba a un mismo tiempo a los dos costados y al cuerpo del ejército. Miraban este trance los indios, como el último de sus fortunas; mirabanlo los españoles como el fin de sus trabajos y corona de tantos triunfos, y así todos prevenían lo último de sus esfuerzos. Dicen que el rey Quiché, Tecum Uman, era grande brujo y que volaba por sobre todos los ejércitos en forma de un pájaro que llaman Quetzal, de plumas muy largas y verdes y vistosísimas, y que con un cetro de esmeraldas en la mano, iba dando órdenes a sus capitanes y animando a sus soldados. También dicen que tenían la misma habilidad de los brujos, otros muchos caciques que andaban en forma de leones y de águilas y de otros animales. Parecen estas patrañas que deslustran mucho la verdad del caso, mas como ciertamente consta por las mismas historias de los indios que los reyes del Quiché eran grandes brujos y que se transformaban en

[21] *Rabinal Achi*, traducción al francés de Charles Etienne Brasseur de Bouboung y del francés al castellano por Luis Cardoza y Aragón. Citado en: *Ejército de Guatemala*, (1963: 72).
[22] *Ejército de Guatemala*, (1963: 161, 162).

varios animales [...] [22]. (*Título de la casa Ixquin- Nehaib*, pp. 74/74 , *Ejército de Guatemala*, 1963: 179).

"Entre tanto no se descuidaba el rey del Quiché Tecum Umán, que tenía puesto en armas todo su reino y sus milicias a punto para salir a la campaña. Sus espías y correos le traían en paradas por instantes noticias de cualquier movimiento de los Españoles, y sabiendo ya que marchaban por la provincia de Soconuzco y que se acercaban a sus dominios, salió de su corte del Quiché con un ejército de sesenta y dos mil hombres; su capitán general se llamaba Ahzumanché. El gran Rodelero del rey se decía Ahpocob. Con este acompañamiento salió de su corte el rey Tecum Uman, cargado en andas por los grandes y nobles, que lo tenían de oficio. Llegó al pueblo de Totonicapán, donde estaba junto al cuerpo del ejército, que constaba de noventa mil combatientes. Con toda esta multitud de ciento y cincuenta y dos mil hombres se movió para Cazaltenango que era la plaza de armas señalada, para que desde allí más prontamente diese el rey las órdenes de la guerra. En Cazaltenango se agregaron al ejército del rey veinte y cuatro mil soldados veteranos, muy valerosos y ejercitados en las armas, que vinieron de las fronteras del Cacchiquel y del Zotohil, donde estaban las guerras muy vivas. Después llegaron al mismo pueblo once Señores de sangre real de las otras naciones confederadas con sus tropas auxiliares, que todas hacían el número de cuarenta y seis mil hombres. Sumadas todas estas partidas, hacen el número de doscientos y treinta dos mil hombres [...] Y considerada la gran potencia del rey del Quiché, que tenía alistados en sus dominios un millón y cuatroscientos mil hombres de tomar armas, y que al mismo tiempo que conducía este poderoso ejército contra los españoles, mantenía más vivas y más sangrientas las guerras contra los Cachiqueles y Zotohiles, se hace el dicho número muy creible [...]". [23]

"[...] No se sabe que diese respuesta el rey del Quiché a la demanda de Cortéz, lo cierto es que no entró en tratado ninguno de paz, sino que antes puso más calor en las disposiciones para su defensa. Para esto trató de paces con los reyes de Goatemala y de Zotohil, sus parientes; más el de Goatemala no quiso apartarse del tratado hecho con los españoles. El Zotohil, a quien había convidado D. Fernando Cortés con la paz, y requeridole pa(ra) que diese la obediencia a los Reyes Católicos de Castilla, ni quiso la paz que le ofrecían los españoles, ni quiso las alianzas con los reyes del Quiché, diciendo que no necesitaba de alianzas para defenderse de tan poquitos españoles y tan hambrientos. Teníase firme en su dictamen, por que sabía que no podían llegar los españoles a sus tierras, sin darle primero el gusto de pasar las de sus enemigos; y así quería ver sosiego como cortaban las armas de los españoles en los ejércitos de los quichés; pues si estos solo se defendían a sí, le defendían a él y si los quichées no podían defenderse por si solos, poco podrían sus fuerzas ayudarlos. Sintió tanto el rey del Quiché Kicab Tamub, la mala respuesta de los de Goatemala y del Zotohil que enfermó de cólera, y dentro de pocos días murió. Sucediole luego en el reino del Quiché el primer electo, pues aunque ya no sucedían en el reino del Quiché los gobernadores de Goatemala, y del Zotohil desde que se rebelaron, más guardaban el mismo gobierno de tener dos electos; el primero era el sucesor inmediato de la corona, y el segundo sucedía al primero, y elegían otro segundo electo, con segundo lugar a la herencia del reino. Muerto, pues, Kicab Tamub, entró en el reino del Quiché Tecum Uman, mozo de grandes bríos, y muy ejercitado en las armas. Aplicóse luego a las prevenciones de la defensa contra los españoles, avivando más los furores de la venganza contra los cachiqueles y zotohiles, y por haber despreciado la paz les hizo sentir más los estragos de la guerra [...]" [24].

"Veinte días después de la elección de los reyes estalló una revolución contra el Ahtzinquinahay, la cual tuvo lugar el día 10 Queh. Los jefes, el Ahtziquinahay y Qitzihay llegaron a Iximchée buscando auxilio; llegaron para reclutar soldados". "Doce días después, el día 11 Ymox, los tzotziles y tukuchées mataron a las tribus zutujiles; murieron los de Tziquinahay. Hicieron muchísimos prisioneros. Y por esta razón los zutujiles, temiendo la muerte, entregaron sus joyas y dinero y la ciudad de Xepoyom fue capturada. En seguida regresaron a sus hogares los reyes Tepepul Ahtziquinahay y Qitzihay". "Por aquel tiempo huyeron todos lo de Xecaká

[23] Cita de D. Franco. De Fuentes y Guzmán, en el tomo II, lib. 7, cap. 4, en: *Ejército de Guatemala*, (1963: 173, 174).
[24] Citado en *Ejército de Guatemala*, (1962: 171).

Abah y fueron a refugiarse entre los cakchiqueles. Llegaron entonces a la ciudad numerosos tzutujiles que querían hacer la guerra contra los de Tziquinahá y de Pavacal, pues deseaban unirse entre sí porque los soldados habían sido insultados por los de Pavacal. El día 9 Batz hubo una matanza en Lakanabah y en Chitulul; no quedó ninguno de los Señores principales. Sólo los hombres de Belehé Qat y Cahí Ymox tomaron parte en esto. El día 11 Ah se cumplieron 26 años desde la revolución [...]" "El día 8 Ah se cumplió el 27 año de la revolución. Durante este año cesó la guerra del Quiché". [25]

Señales de guerra en el camino de los invasores: "Al otro día (Alvarado) siguió su camino; encima de un reventón halló una mujer sacrificada y un perro que – según supo de un interprete o lengua– era señal de desafío. Al terminar de subir el puerto, sobre una barranca, le salieron de 3,000 a 4,000 indios enemigos que chocaron con sus auxiliares mexicanos, obligándolos a retroceder. Alvarado logró superar luego está situación. Estando arriba, vio a más de 30,000 enemigos que venían hacia los españoles [...]". [26]

"[...] Luego en el año de mil y quinientos y veinte y cuatro vino el Adelantado Don Pedro de Alvarado, después que había conquistado ya a México y todas aquellas tierras. Llegó al pueblo de Xetulul Hunbatz y conquistó las tierras [...] Luego el rey de Chi Gumarcaah despachó a un gran capitán llamándose Tecún-Tecum, nieto de Quicao cacique. Otro vino por su alférez llamado Quicab Cavisimah. Otro correo vino a Chi Guamarcaah que despachó al capitán Don Francisco Izquín, que era nieto de Don Francisco Izquín Nehayb, capitán, y luego vino el gran capitán Tecum, nieto de Quicab, y el alférez llamado Quicab Cavisimah y traía la bandera Tecum, capitán, y el alférez y sargento traían la bandera, y esta bandera traía mucho oro en la punta, muchas esmeraldas. Y este capitán traía mucha gente de muchos pueblos, que eran por todos diez mil indios, todos con sus arcos y flechas, hondas, lanzas y otras armas con que venían armados. Y el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y ánimo y luego se puso alas con que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería y traía puesta una corona, y en los pechos traía una esmeralda muy grande que parecía espejo, y otra traía en la frente. Y otra en la espalda. Venía muy galán. El cual capitán volaba como águila, era gran principal y gran nagual [...]. Y luego fue uno del pueblo de Ah Xepach, indio capitán hecho águila, con tres mil indios, a pelear con los españoles. A media noche fueron los indios y el capitán hecho águila de los indios llegó a querer matar al Adelantado Tunatiuh, y no pudo matarlo porque lo defendía una niña muy blanca; ellos harto querían entrar, y así veían a esta niña luego caían en tierra y no se podían levantar del suelo, y luego veían muchos pájaros sin pies, y estos pájaros tenían rodeada a esta niña, y querían los indios matar a la niña y estos pájaros sin pies la defendían y les quitaban la vista. Estos indios que nunca pudieron matar al Tunatiuh ni a la niña se volvieron y tornaron a enviar a otro indio capitán hecho rayo llamado Izquín Ahpalotz Utzakibalhá, llamado Nehaib, y este Nehaib fue a donde estaban los españoles hecho rayo a querer matar al Adelantado, y así que llegó vido estar una paloma muy blanca encima de todos los españoles, que los estaba defendiendo, y que tornó a asegundar otra vez y se le apagó la vista y cayó en tierra y no podía levantarse. Otras tres veces embistió este capitán a los españoles hecho rayo y (otras) tantas veces se cegaba de los ojos y caía en tierra. Y como vido este capitán que no podía entrarles a los españoles, se volvió y dieron aviso a los caciques de Chi Gumarcaah diciéndoles cómo habían ido estos dos capitanes a ver si podían matar al Tunatiuh y que tenían la niña con los pájaros sin pies y la paloma, que los defendían a los españoles [...]. Y luego el capitán Tecum alzó el vuelo, que venía hecho águila, lleno de plumas que nacían de sí mismo, no eran postizas; traía alas que también nacían de su cuerpo y traía tres coronas puestas, una era de oro, otra de perlas y otra de diamantes y esmeraldas. El cual capitán Tecum venía de intento a matar al Tunatiuh que venía a caballo y le dio al caballo por darle al Adelantado y le quito la cabeza al caballo con una lanza. No era la lanza de hierro sino de espejuelos y por encanto hizo esto este capitán. Y como vido que no había muerto el

[25] Traducción de Recinos de la reproducción facsimilar del "Memorial de Tecpán-Atitlán". Memorial de Sololá, etc., pp. 122 / 126 / Citado en. *Ejército de Guatemala*, (1963: 105 – 106).
[26] Citado en: *Ejército de Guatemala*, (1963: 95).

Adelantado lo aguardó con su lanza y lo atravesó por el medio a este capitán Tecum. Luego acudieron dos perros, no tenían pelo ninguno, eran pelones, cogieron estos a este indio para hacerlo pedazos, y como vido el Adelantado que era muy galán este indio y que traía estas tres coronas de oro, plata, diamantes y esmeraldas y de perlas, llegó a defenderlo de los perros, y lo estuvo mirando muy despacio. Venía lleno de quetzales y plumas muy lindas, que por esto le quedó el nombre a este pueblo de Quetzaltenango, porque aquí es donde sucedió la muerte de este capitán Tecúm. Y luego llamó el Adelantado a todos sus soldados a que viniesen a ver la belleza del quetzal indio. Luego dijo el Adelantado a sus soldados que no habían visto otro indio tan galán y tan cacique y tan lleno de plumas de quetzales y tan lindas, que no habían visto en México, ni en ninguna parte de los pueblos que habían conquistado, y por eso dijo el Adelantado que le quedaba el nombre de Quetzaltenango a este pueblo. Luego se le quedó el nombre de Quetzaltenango a este pueblo. Y como vieron los demás indios que habían matado los españoles a su capitán, se fueron huyendo, y luego el Adelantado Don Pedro de Alvarado, viendo que huían los soldados de este capitán Tecum, dijo que también ellos habían de morir, y luego fueron los soldados españoles detrás de los indios y les dieron alcance y a todos los mataron sin que quedara ninguno. Eran tantos los indios que mataron, que se hizo un río de sangre, que viene a ser el Olintepeque; por eso le quedó el nombre de Quiquel, porque toda el agua venía hecha de sangre y también el día se volvió colorado por la mucha sangre que hubo aquel día." [27]

En este apartado hemos seleccionado sólo algunos de los múltiples relatos mitológicos que hemos creído relevantes; no obstante, a lo largo del libro aparecen otros más porque en verdad parecen estar por todas partes. En el análisis mitológico, Claude Lévi-Strauss es un autor fundamental, él marcó las rutas para abordar los universos mitológicos, rutas en donde se preocupaba por entender y explicar la estructura del pensamiento y el espíritu humano, en sus relaciones con la realidad externa. Consideró que siempre el pensamiento de las personas está relacionado con su realidad exterior y que los mitos hablan de la realidad en la que son creados y transmitidos. Para el análisis y la interpretación de los mitos, propuso que éste debe situarse en el 'mundo' en el cual fue inventado y transmitido, tomando en cuenta la ecología total de su creación. Para Lévi-Strauss, la realidad total, espiritual, biológica y física, está determinada; y es por ello que, en su propuesta de análisis, busca esas regularidades y leyes que están estructurando los relatos mitológicos. Sin embargo, estas leyes son independientes de la realidad exterior a los propios mitos. Por ello, y si bien el mito 'refleja' la realidad, lo hace de forma invertida. En las versiones mitológicas, los grupos que los producen tienen el poder de transformar imaginativamente la realidad y generar capacidad simbólica en determinados objetos, personas o sucesos. Finalmente, en esta perspectiva, el mito puede estar sirviendo para encubrir una realidad y relevar o justificar otra; es decir tienen funciones ideológicas en la organización social. Entonces, sosteniendo que los mitos obedecen a una estructura interna, Lévi-Strauss reconoce que ésta siempre es impactada por un determinismo exterior, determinismo que deriva de la ecología, las prácticas tecnoeconómicas y las condiciones sociopolíticas de los grupos sociales.[28]

4. COMUNICACIÓN DE CONOCIMIENTOS MAYAS EN LA ESCUELA OFICIAL

En la contracción del uso de las lenguas mayas, ha influido de manera considerable la escuela oficial, considerada por los padres de familia como el lugar en donde los niños van a aprender el idioma español, para que así sus hijos puedan aspirar a mejorar sus condiciones de vida y que "no sufran como ellos". En este sentido, la escuela es considerada como un lugar de intensa

[27] Título de la Casa Ixquin – Nehaib, citado en *Ejército de Guatemala*, (1963: 73-76).
[28] Para profundizar en la perspectiva teórico-metodológica de Lévi-Strauss están los cuatro tomos de su obra *Mitológicas*: *Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las maneras de mesa* (1968) y *El hombre desnudo* (1971). Estas resumen el resultado de más de veinte años de investigaciones y un trabajo de campo que incluye el análisis de 813 mitos.

aculturación, en donde se aprende el castellano, y no un lugar en donde se enseñan los idiomas mayences o donde se creen condiciones estratégicas para que eso suceda.
En este sentido, los programas de Educación Bilingüe Intercultural no han logrado el desarrollo y revitalización de los idiomas mayas, sino ha funcionado como paquetes metodológicos, que en la práctica sirven para transitar del uso de la lengua materna al español, facilitar a los niños su proceso de castellanización y que este resulte menos traumático. El director de la escuela en uno de los municipios observados, explica:

> *Sí enseñamos la Educación Bilingüe, a los niños de preprimaria se les enseña sólo en Mam; a los de primero se les va enseñando también en español; en segundo y tercer grado se sigue con el Mam, pero más en español; en cuarto grado ya es menos la enseñanza del Mam y casi sólo es en español. Sí es buena la enseñanza bilingüe pero en los primeros grados* (DM1).

De la misma manera, profesoras de otras escuelas prefieren desarrollar sus clases sólo en español, porque este es el idioma que les servirá a los niños para 'defenderse', y enseñan solamente algunas cosas en el idioma materno, para llenar un *requisito* del ministerio de educación. Otra maestra *Mam* afirma que sí desarrolla sus clases en Educación Bilingüe, pero al ser cuestionada acerca del cómo lo hace posible, explica, "[...] desarrollo todos los contenidos en español y solamente utilizo el *Mam* cuando los niños no entienden lo que digo, entonces lo repito en *Mam*". La ineficacia de los programas de Educación Bilingüe intercultural se observa también en los contenidos y en los textos educativos. Por ejemplo, en el área *Mam* los materiales de trabajo se encuentran en idioma *Kaqchikel* y *K'iche'*, algo inexplicable que le cuesta a los niños *qe'mam* la posibilidad de aprender en su idioma materno (DM1).

En Santa Bárbara, se encuentran contratados dentro de las plazas de maestros bilingües, maestros monolingües; quienes enseñan únicamente en idioma español (M2). Esta situación no difiere en los demás territorios mayas. En el área *Kaqchikel*, también se implementa la Educación Bilingüe Intercultural, pero sólo de primero a tercer grado primaria, y de cuarto a sexto, las clases se imparten únicamente en idioma español (DM3). En Quiché, para 'facilitar' la transición de los niños *k'iche'ab'* de su idioma materno al castellano, solamente se les dan clases en *K'iche'* a los niños más pequeños, porque ellos todavía no entienden el español. Al respecto, Carlos, un padre de familia de la aldea Patzibal en Chichicastenango, informa: "A los niños pequeños los maestros les hablan y enseñan en *K'iche'*, y conforme van creciendo les enseñan sólo en español y dejan de hablarles la lengua" (M8). Todo esto muestra una deformación estructural y sistémica para implementar verdaderos programas interculturales de educación.

4.1 Ejercicio de observación en escuelas bilingües interculturales

Este fue un ejercicio de investigación realizado en los meses de julio y agosto de 2006, en el cual se involucraran directamente los estudiantes de la carrera de Profesorado en Educación Bilingüe Intercultural -EBI- del Campus Central y las sedes de los departamentos de Quetzaltenango, Alta Verapaz y Quiché de la Universidad Rafael Landívar. Estos estudiantes, además de cursar la carrera, son casi todos maestros de escuelas bilingües en distintas regiones del país. Las observaciones en el aula se realizaron con el objetivo de iniciar procesos de reflexión con los docentes, quienes debían indagar sobre los valores y prácticas de la cultura maya que se enseñan en la escuela bilingüe intercultural o que se manifiestan en el ámbito escolar; evaluar la importancia y necesidad de insumos sobre conocimientos mayas para el currículo intercultural bilingüe; y provocar la reflexión de los estudiantes de la EBI sobre los aspectos de su propia cultura que enseñan o que están presentes en las escuelas que laboran. Se trató de un ejercicio en el que los estudiantes daban su propia visión desde su experiencia como docentes.

El procedimiento metodológico para la investigación cuantitativa consistió en la elaboración de un único instrumento de observación con un total de 67 ítems que evaluaban distintos valores, prácticas y conocimientos de la cultura maya que deberían (como un ideal) manifestarse en la escuela y que podían ser observables por los maestros. El diseño de este instrumento estuvo a cargo de Joel Tezagüic y Lucía Verdugo, directora del Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar, y se organizó un equipo técnico

conformado por los especialistas de este Instituto: Jorge Raymundo, Celia Ajú y Ajpub' Pablo García Ixmatá.

Este equipo de especialistas se basó en los resultados de investigaciones realizadas anteriormente en el ILE, en su experiencia en el campo de la EBI y en sus propios conocimientos culturales, como investigadores mayas. De esta manera, la observación, indagación y recolección de datos se realizó a través de este instrumento aplicado por 38 sujetos del campus central, de la comunidad lingüística *Kaqchikel*; 38 sujetos de la sede de Quiché, de la comunidad lingüística *K'iche'*; 34 sujetos de la sede de Quetzaltenango, de la comunidad lingüística *Mam* y 31 sujetos de la sede de Cobán, de las comunidades lingüísticas *Q'eqchi'*, *Poqomchi'* y *Achi*. El trabajo indaga sobre los valores y prácticas de la cultura maya que se enseñan en la escuela bilingüe intercultural o que se manifiestan en el ámbito escolar y lo hace a partir de escudriñar la labor docente de los maestros y maestras, desde "el deber ser" de la educación intercultural. Intenta, a su vez, observar formas de aprendizaje reconocidas como habituales en la cultura maya.

No obstante, aunque todos los indicadores les eran familiares, los maestros y las maestras dudaban poder observarlos en la escuela, pues eran valores, prácticas y conocimientos propios del hogar y de la comunidad pero no necesariamente de la escuela. Esa reacción fue una expresión de los propios maestros y maestras ante la realidad de estar laborando en un ámbito alejado o ajeno a la comunidad y a su cultura. De lo analizado en los resultados de la indagación, así como en las reacciones y opiniones de los maestros participantes, aparece que la actual estructura educativa es monocultural y que a los educadores se les prepara para distinguir en la enseñanza los conocimientos propios de la escuela y los propios de la comunidad. Una vez iniciados en el proceso de escolarización, a los estudiantes difícilmente se les permitirá 'volver atrás'. Esto último es crucial, porque significa que la escolarización es una ruta de separación de las raíces y las prácticas culturales mayas, y que a mayor avance en ese camino hay más alejamiento de esas raíces y prácticas. Todo lo que los niños y jóvenes necesitan para desenvolverse en el trabajo fuera de la comunidad y los aprendizajes que esto supone, los alejan de las enseñanzas del hogar y la familia. En general, los conocimientos propios de la cultura maya en el ámbito escolar fueron registrados en el nivel de "poco observable".

Se observaron principalmente el uso del idioma y el traje tradicional de las comunidades; y actitudes y valores aprendidos en el hogar y la comunidad. Fueron visibles aprendizajes de las prácticas culturales en torno a la siembra, la cosecha y en menor cantidad sobre el almacenamiento del maíz. La temática menos observada en las cuatro regiones (*K'iche'*, *Mam*, *Q'eqchi'* y *Kaqchikel*) fue la espiritualidad maya.

En cuanto al uso del idioma materno maya, este sí se usa para la interrelación entre los miembros de la comunidad escolar y la mayoría de los profesores expresan que "casi siempre" se observa como práctica cultural. Ellos entienden el uso del idioma materno como una valiosa herramienta de mediación para el aprendizaje y no tanto como una competencia a desarrollar en el aula. Le sigue, en promedio de observación, el uso del traje tradicional maya que se refiere al uso por parte de las niñas y no de los niños. Respecto a los juegos más comunes, destacan: el trompo, los barriletes, la cuerda, las rondas, el mercadito y los juegos de pelota. No se ubican juegos específicamente mayas. Los maestros y las maestras afirman que los niños y las niñas aprenden mejor cuando imparten las clases en su lengua materna. Esto fue expresado por los maestros y maestras de las comunidades lingüísticas *K'iche'*, *Mam* y *Q'eqchi'*, pero no por los maestros de la comunidad *Kaqchikel*.

Hay baja observancia de conocimientos sobre tipos de plagas y de suelos, lo que muestra la poca vinculación de los contenidos impartidos en la escuela y los conocimientos que se aplican en el trabajo del campo. El conocimiento sobre animales observado, está basado en contenidos generales del currículo y no se incluyen los conocimientos propios de las comunidades. Muy poco observable, fue el aprendizaje sobre los 20 días mayas, que era el más específico de la cultura maya; el uso del tejido maya para explicar conceptos de matemática maya, fue el menos observado en todo el ejercicio. Los conocimientos observados sobre herramientas y utensilios, especifican que son el único indicador que vincula el aprendizaje de la escuela con el del trabajo en

el campo. El indicador menos evaluado de este grupo fue el aprendizaje de los colores desde la cultura maya, relacionado con las palabras y los conceptos de colores que se manifiestan a través de la lengua. De este ejercicio se concluye la baja pertinencia cultural que ofrece la educación formal en las comunidades indígenas de Guatemala. En donde la escuela se presenta como un espacio aislado del hogar y de la comunidad, en términos de los conocimientos que son necesarios aprender para desenvolverse en el trabajo y en la vida cotidiana. La enseñanza está basada en un currículo nacional que todavía carece de los aspectos necesarios para su regionalización. Es importante dar cuenta que hay poca valoración de la enseñanza formal e incluso rechazo, porque los padres de familia consideran que lo que se aprende en la escuela no va a tener utilidad para la vida futura de los niños y las niñas.

En este capítulo, observamos la tendencia al abandono del uso de la lengua materna (maya) en los más jóvenes; y que ésta es usada con mayor frecuencia en los pequeños poblados y en lugares alejados de los centros urbanos, y que es utilizada más por adultos y adultos mayores. Constatamos que la generación de los padres no está enseñando la lengua materna a los hijos y que el nivel de escolarización influye en el abandono de su práctica; a mayor escolarización encontramos menor uso de la lengua materna. En estas condiciones, el abandono de la lengua materna supone la pérdida de recursos e instrumentos cognitivos, para reproducir prácticas socioculturales mayas en ámbitos como la comunalidad, la cosmovisión y los procesos agrícolas, entre otros. La escuela aparece totalmente de espaldas a las realidades comunitarias y se convierte en un espacio de intensa aculturación; aún en las que se implementa la 'educación bilingüe intercultural'. En cuanto al arte, pudimos observarlo en los textiles y otros productos manufacturados, que tendrán que ser estudiados a profundidad en investigaciones específicas, utilizando diferentes aproximaciones teórico-metodológicas y con distintas técnicas. Aquí resaltamos, únicamente, que lo específicamente maya reside en la potencia expresiva de los diseños y colores empleados, junto a lo minucioso de la labor y las técnicas requeridas para elaborar los productos. Aún y cuando las manufacturas mayas, y especialmente los textiles, produzcan un efecto de encantamiento por su belleza; sostenemos que siguen sin decodificarse los mensajes profundos que contienen y que están organizados en formas, diseños y colores, inscritos en una clave civilizatoria mesoamericana.

CONCLUSIONES

El encantamiento de la realidad

Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana

El encantamiento de la realidad del pueblo maya se expresa en la voluntad de ser y prevalecer como tales, significando sus prácticas sociales siempre en conexión con el universo cosmológico mesoamericano. El encantamiento se enraiza en relaciones económicas, territoriales, identitarias y comunicativas, tejidas en el universo de la comunidad, a partir de prácticas de transformación de energía codificadas en las lenguas mayas. En este trabajo, utilizamos un marco conceptual elaborado bajo el enunciado de la interculturalidad crítico-transformativa. Este es un enfoque analítico para realizar investigaciones en procesos de interacción entre actores socioculturalmente diferenciados y utiliza instrumentos conceptuales desarrollados desde cinco campos del conocimiento antropológico, estos son: la semiótica de la cultura, la antropología histórica, la antropología económica, la antropología política y la teoría del discurso. Enfoca críticamente la forma en que se ha abordado y se están abordando las relaciones interculturales en Guatemala y propone que los estudios sobre la interculturalidad ofrezcan conocimientos útiles, para acompañar a los actores sociales en procesos de transformación positiva de los contextos de sus vidas.

El encantamiento de la realidad o las prácticas en clave civilizatoria maya mesoamericana

Hemos observado que en cada uno de los ámbitos sociales revistados subyacen estructuras culturales mesoamericanas que condicionan las prácticas sociales y la producción de conocimientos, lo que se muestra a cada momento en los hechos de la vida diaria. Pero no es una práctica que cuente con una fuente inagotable para su reproducción, porque en la dimensión de la producción material de la existencia, las condiciones en que están viviendo los mayas contemporáneos son extremadamente difíciles para sostener esa voluntad civilizatoria. Las estructuras socioculturales mayas mesoamericanas son reales y están más allá de las diferencias sociológicas que aparecen en la superficie de los acontecimientos que vive cada uno de los grupos sociales observados. Constatamos que existen entre ellos diferencias y semejanzas socioculturales, siendo las primeras el resultado de las condiciones específicas de su entorno ecológico, la historia sociocultural y los procesos políticos vividos por cada grupo. Por su lado, las semejanzas resultan de la inclusión de estos grupos en la matriz civilizatoria mesoamericana y maya; matriz en la que las formas de construcción de la noción de persona, son centrales, tal y como lo apunta Bartolomé (1996) en su explicación sobre las personas físicas, sociales y espirituales de los pueblos mesoamericanos.[1]

En términos de la producción de conocimientos también parece existir una epistemología subyacente y compartida, que va más a fondo que las diferencias lingüísticas, pero que no hay forma de entender y desarrollar si no es a partir de la competencia lingüística en los idiomas mayas. Observamos que el conocimiento está codificado en estrategias y se muestra en patrones de adecuación estratégica a la realidad y sus cambios. Estos patrones o esquemas integran para su uso todos los recursos disponibles para sobrevivir, prevalecer y poder así seguir siendo *uno mismo*. Ese *uno mismo* debe ser entendido en el plano del ser sujeto individual y de ser sujeto sociocultural, y situarse siempre en un campo sociocultural y un contexto específico. Porque se es maya, pero también se *es Kaqchikel* o *Q'eqchi'*, en un espacio territorial y dentro de un grupo o comunidad determinada. En esos contextos los nuevos usos y conocimientos son apropiados, refuncionalizados y sistematizados; lo que ocurre mediante procesos de colisión y enraizamiento, que se fusionan en un sujeto sociocultural concreto. Para pensar los hechos de conocimiento en maya hay que entrar en el ritmo de las prácticas de las personas; donde muchas de ellas son aprehendidas sensorialmente y entran por el gusto, el olfato y todos los sentidos. No se entienden únicamente observando, ya que para entender las prácticas hay que practicar, y si lo que se quiere es transformar, entonces significa que hay que hacer *prácticas de transformación*.

En esta investigación, la dimensión de la cultura parece imposible de separar de la naturaleza y de la sociedad, al menos así lo constatamos en la práctica de las personas concretas. Este hecho define pautas cognitivas[2] diferentes a las que impone el racionalismo y el pensamiento positivista, como lo define César Carrillo (2006: 120), el "[...] establecimiento de categorías occidentales a manera de casilleros [...]" y que tratan de entender las realidades indígenas a partir de "[...] categorías (que) en sí no sirven más que para *catalogar* los hechos culturales indígenas, hacer inventarios, pero *no articulan* entre ellas los contenidos que abarcan. [...] Además, a través de esta categorización se impone al conocimiento indígena una significación que no tiene en las sociedades indígenas y que proviene de una tradición científica occidental" (Carrillo, 2006: 121).

[1] En los pueblos mesoamericanos la imagen del cuerpo, y su misma corporalidad, se insertan en la naturaleza y la cultura. Aquí las categorías de la dimensión simbólica del cuerpo y la persona humana no son metáforas sino aspectos claves de la praxis cultural y ofrecen los referentes simbólicos principales para aprehender diferentes aspectos de la naturaleza y la cultura. Así como las categorías del tiempo conjugan las temporalidades del individuo, de la sociedad y de la naturaleza; también las mismas organizaciones sociales, como las cosmológicas, se vinculan estrechamente con la imagen del cuerpo, siendo la corporalidad un idioma simbólico focal en todo el ámbito mesoamericano (Bartolomé, 1996).

[2] "[...] todo evento cognitivo necesita la conjunción de procesos energéticos, eléctricos, químicos, fisiológicos, cerebrales, existenciales, psicológicos, culturales, lingüísticos, lógicos, ideales, individuales, colectivos, personales, transpersonales e impersonales, que se engranan unos en otros. El conocimiento es sin duda un fenómeno multidimensional en el sentido de que, de manera inseparable, a la vez es físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social" (Morin, 2002: 20).

En cuanto al doble binomio estructural (explotación-discriminación) planteado en el marco conceptual como eje estructural y estructurante de la realidad socioeconómica y la cultura política en Guatemala, lo observamos en esta investigación, actualizado y operante en los fenómenos de la migración, la frustración social generalizada y en las nuevas formas de sometimiento que se adelantan en el altiplano central del país. El doble binomio está activo en la formulación de imaginarios sociales, que hoy violentan la posibilidad de imaginar una comunidad nacional, esto no significa que deje de operar en otros ámbitos que ahora no estamos enfocando.

Acerca de la clave civilizatoria mesoamericana, observamos que aparece en múltiples aspectos. Primero, en la capacidad de adecuación estratégica para sobrevivir, que el pueblo maya ha desarrollado desde la conquista europea y que se expresa en el continuo: *resistencia, adaptación, combinación, innovación y creación*. Continuo en el que parecen obrar los mayas en casi todos los aspectos de sus prácticas sociales y que se muestra, por ejemplo, en los modelos de acción política-religiosa frente a la cofradía; en la alcaldía maya, en el sistema de alcaldes auxiliares y posiblemente en algunos esquemas en que operó la patrulla de autodefensa civil. Este patrón de adecuación estratégica, parece haber sido usado por los mayas en los procesos de toma de control del poder local, en diferentes municipios del altiplano occidental. No obstante, este esquema de adecuación estratégica podría no ser suficiente, como sistema de adaptación-transformación, para prevalecer socioculturalmente como mayas en el siglo veintiuno. Algunas señales indican que la capacidad de adecuación estratégica podría estar llegando a sus límites estructurales. Estos límites se estarían produciendo, en algunos casos, por el efecto dialéctico de la implementación del propio esquema de adecuación estratégica. Por ejemplo, el control logrado en varias cabeceras municipales importantes de los territorios mayas no ha significado la mejora en las condiciones de vida de la mayoría, no ha revertido la tendencia al abandono en el uso de la lengua materna, ha facilitado la imposición de la ideología religiosa del protestantismo neoliberal y comprometido, a más de una generación, en el magma del sistema político guatemalteco, con su cauda de corrupción, clientelismo, caciquismo e ideologización mercantilista y ladinizante. La existencia actual de estamentos mayas comprometidos en los modelos vigentes de sometimiento resulta de esa dialéctica de adecuación.

Cuando se produce el avasallamiento colonial, el pueblo maya inicia este proceso de adecuación estratégica para sobrevivir y se generan diferentes formas de organización social y modelos de control político y administrativo, que combinan tanto formas prehispánicas como europeas. Esto puede verse, por ejemplo, en las cofradías y más adelante en las conversiones masivas al evangelio protestante, ha sucedido desde siempre en las prácticas de la espiritualidad o de la costumbre, y que hasta la firma de los Acuerdos de Paz estaban en el limbo de la semiclandestinidad. El patrón de adecuación estratégica implica momentos de pliegue y aparente sometimiento ante las fuerzas más contundentes de cada coyuntura histórica específica, en esas condiciones y en primera instancia, las autoridades mayas han tomado decisiones importantes en función de sobrevivir como grupos sociales. En la historia contemporánea puede entenderse así, el caso de los 48 cantones de Totonicapán y su negociación con el Ejército durante el último período de guerra (Saquimux, 2006). Luego de la resistencia y la adaptación, vienen procesos de combinación estructural, de innovación y creación, en todos los ámbitos. Y en cada fase de la historia se producen procesos de institucionalización, que materializan y hacen funcionar al sistema social, adecuándolo a la correlación de fuerzas impuesta. Por supuesto que esto no sucede en esquemas temporales lineales, ni en todos los lugares de la misma forma y al mismo tiempo; sin embargo, está operando activamente en el ámbito de las prácticas económicas, la territorialidad, la construcción de identidad y la comunicación.

Economía y territorio

Lo importante aquí era descubrir las relaciones de correspondencia interna, que existen entre las formas de pensamiento e ideología y los contenidos económicos reales de las relaciones sociales (Godelier 1981). Nos interesó, entonces, comprender el papel que juegan estas relaciones económicas-territoriales en el proceso de construcción de la identidad de las personas, lo que

requiere abordar las interfases cognitivas desde las cuales se produce el conocimiento y la comprensión del sí mismo. En otra línea de pensamiento, parece claro que prácticamente ha desaparecido el poder económico de la comunidad, al privatizarse la gran mayoría de los bienes comunales en todas partes. En esas condiciones, aparecen la lengua y la identidad como los dos pilares que la sostienen, mucho más que las instituciones de control compartido del territorio. No se visualiza en las personas y en sus prácticas tareas sistemáticas vinculadas al trabajo y al control del territorio del grupo social. Ese tejido de relaciones y actividades concretas no lo observamos, pero sí constatamos la existencia de representaciones sociales (imaginarios) fuertes, constituidos en un nosotros (pueblo-etnia) respecto al territorio común. No obstante, para las personas, las formas institucionales de atender su relación económica con el territorio, son fundamentalmente capitalistas o modernas. No vimos tampoco, una respuesta colectiva que ofrezca sustentación económica a las personas, como parte del proyecto político de un sujeto sociocultural y étnicamente definido. En el área *Kaqchikel* sí se observan algunas respuestas, pero estas no apuntan a la reconstitución de ese sujeto étnico. La otra respuesta social es la migración. Tal parece que las urgencias de sobrevivir están apagando las posibilidades de prevalecer socioculturalmente y esto podría estar marcando otro de los límites del patrón de adecuación estratégica, tal y como ha sido implementado hasta ahora.

El poder y las estructuras sociales

Observamos que hay combinaciones estructurales, en donde el poder que opera al interior del hogar, aún está vinculado a *formas* institucionales mayas y en donde los 'valores' todavía son importantes. Estas formas 'interiores' encuentran coherencia estructural con el sistema de cargos y la alcaldía maya, allí donde éstas aún operan. Y también con los personajes que intermedian con y representan a los poderes sagrados; entre ellos los guías espirituales, las curadoras y otros especialistas del conocimiento. No obstante, estas *formas* institucionales están fragmentadas, infiltradas y cruzadas por las formas institucionales del poder 'oficial' de y la sociedad nacional. Lo que les produce un efecto de profundo debilitamiento. En el ámbito familiar, la influencia de la escuela y del ambiente social externo, en donde prevalecen procesos de ladinización ahora impactados por ideologías norteamericanizadas, vulneran violentamente los esquemas mayas de autoridad intrafamiliar. Las religiones, católica y evangélica, en general operan en contra de las prácticas espirituales mayas y niegan la autoridad de los guías espirituales mayas y su influencia en las familias. El diálogo interreligioso emprendido por algunos sacerdotes a nivel individual es interesante, pero no modifica la tendencia general. El aprendizaje de la lengua materna contribuyó en el largo tiempo a reforzar, cognitiva y emocionalmente, la autoridad maya en el hogar. Sin embargo, la evidencia de que los procesos de socialización primaria comienzan a codificarse en español estaría impactando con mayor fuerza en la nueva generación y podrían estar anunciando el colapso de los esquemas de autoridad socioculturalmente mayas al interior del hogar. Esta existencia de dos complejos estructurales, que rigen formas distintas de organización social y de ejercicio de poder en la vida cotidiana, permite pensar en que la segregación de la sociedad guatemalteca sigue siendo una realidad.

En el mundo social exterior a la familia -que vendría a ser el de la comunidad- el municipio, el departamento y el país, se impone el sistema político administrativo oficial. COCODES, COMUDES, CODEDES son los términos oficiales que hoy codifican las iniciativas de reorganización del poder del Estado; iniciativas que se realizan sin enganchar realmente con las formas mayas de ejercicio del control territorial y social, aunque sí proponen una profusa retórica multiculturalista sobre ello. Estas nuevas formas de control político y administrativo contribuyen a debilitar la comunalidad y rompen en más fragmentos al pueblo maya, a la vez que atacan la cohesión social derivada de las relaciones intraétnicas. En estas instancias políticas y administrativas, se han instalado los valores y fuerzas ideológicas del sistema político heredado de cinco siglos de dominación y sometimiento del pueblo maya. En este campo, el Estado ha perfeccionado y modernizado sus prácticas de control, comprometiendo cada vez más a los propios mayas en estos procesos. Procesos que se instalan sobre la base de la desaparición progresiva de los

territorios bajo control comunitario, la cooptación ideológica de una nueva generación de mayas escolarizados y no escolarizados, la presión económica que produce la miseria y que genera la expulsión de los jóvenes talentos del país, y el férreo control social, derivado de la instalación de sistemas coercitivos 'paralelos' y un discurso amenazante, sembrado de antiguos símbolos del terror de Estado. En estas condiciones y al no contar con soporte económico y político, las formas mayas de organización social y de ejercicio del poder continúan su lento, pero profundo proceso de desintegración.

Los actores sociales

En los ámbitos socioculturales bajo observación, no logramos ver con claridad el proceso de constitución de actores sociales. Entendidos éstos, como actores-sujetos que generan movimientos sociales y acción colectiva transformadora, afrontando al mismo tiempo el conflicto para rebasar los límites impuestos por el sistema y que se respaldan en la solidaridad entre sí, para avanzar en sus objetivos estratégicos (Melucci 1989). Ese proceso no lo vimos, en el sentido de captar la lógica organizativa y la participación personal, que requiere e impone un movimiento social en marcha. Supimos de dinámicas en ese sentido en otras áreas geográficamente cercanas, tanto en Huehuetenango como en Alta Verapaz; no así en Chimaltenango y Quiché. Lo más significativo en ese sentido es el agrupamiento de voluntades, proceso que el pueblo maya está generando por la defensa de sus recursos naturales; aquí la lucha contra las explotaciones mineras es especial, pero no es la única. Entendimos, eso sí, que este es un movimiento creciente, que tiene una conexión profunda con el pensamiento y el ánimo de la mayoría de la población maya. También tuvimos evidencia de la participación de un número significativo de comunitarios, en respaldo activo a esos procesos, cuyo epicentro se encuentra situado en otras microrregiones.

En las prácticas sociales de la vida cotidiana, tampoco alcanzamos a observar la presencia del discurso político del movimiento maya y no pudimos identificar personajes de este movimiento, activos en procesos de organización de base, o este discurso, vivo en la voz de los comunitarios. Percibimos débiles señales de un planteamiento político centrado en la identidad étnica, en algunas conversaciones con intelectuales en cabeceras departamentales y conglomerados suburbanos, como Comalapa y Chichicastenango. Absolutamente invisible resultó el discurso y la dinámica organizativa de todos los partidos políticos. Estos parecen no existir en el interés y la actividad diaria de los comunitarios en todos los lugares; por el contrario, lo que sí pudimos observar es la aceptación serena y silenciosa de las personas, acerca de la desconexión entre ellos y 'esos grupos políticos'.

En 2006, comenzaba ya el período preelectoral y se indicaban algunas iniciativas políticas exógenas en los municipios, pero en ninguno de los casos, los comunitarios manifestaron entender las diferencias 'ideológicas' entre los partidos y en este sentido no hacen diferenciaciones entre ellos. Pensamos que esa generalizada indiferencia ante los partidos expresa el conocimiento que tienen el pueblo maya respecto al estado actual del sistema político guatemalteco.

La comunicación

Entendemos que es en la esfera de la comunicación de masas en donde operan los medios radiofónicos, televisivos y la prensa escrita. En esta esfera observamos escasísimos medios comunicando palabras y sentidos, conectados a los grandes intereses del pueblo maya. Algunas emisoras católicas y algunas emisiones especiales en lenguas mayas sí lo hacen, dentro de limitadas franjas de horario en emisoras de las grandes cadenas de radiodifusión. La televisión, tanto la nacional como la que llega por cable, edita algunos programas folclorizados y de poca audiencia; finalmente, la prensa escrita tiene poca demanda, incluso en las cabeceras de los departamentos bajo observación y su oferta política y cultural es en extremo limitada. Lo que sí parece existir es una amplia, sistemática y permanente campaña de desinformación, acerca de la vida, la obra y las necesidades del pueblo maya, pero también de la sociedad en su conjunto. La oferta que existe en los medios masivos de comunicación es de bajísima calidad y tiende a reproducir un esquema ideológico de

sometimiento y dominación. En los territorios bajo observación, los medio de comunicación parecieran ejercer una dictadura implacable sobre el imaginario social de los pueblos.

En cuanto a las lenguas mayas, estas son el eje central del proceso de reproducción cultural en la clave civilizatoria maya. Pero viven tiempos difíciles por la dinámica global que las amenaza, aunque sigue siendo el hogar y la comunidad su ámbito de aprendizaje y de uso. La tendencia plenamente observada es el abandono de su uso por los más jóvenes, tendencia que está marcada por el hecho crucial de que la lengua materna maya no les está sirviendo para mejorar sus expectativas de vida. Y esto configura una situación de tal magnitud, implicaciones y complejidad, que debe ser entendida y abordada como algo estratégico para la sociedad nacional y el Estado. En el mismo ámbito, vemos a la 'escuela oficial', que hoy está imponiendo un sistema educativo totalmente de espaldas a la realidad sociocultural, política y económica del pueblo maya; además, bajo la amenaza de sufrir la desmantelación de los escasos espacios ya conquistados en los Acuerdos de Paz. La Educación Bilingüe Intercultural en el país debe reflexionarse a fondo, tanto en su concepción como en sus resultados. Y tal reflexión debe ser punto de partida, para una política estratégica que oriente la *auténtica* implementación de la interculturalidad democrática en Guatemala.

Un nuevo mundo es posible

Encontramos en esta fugaz pero intensa exploración de mundos sociales mayas, relatos fundadores de enorme potencial simbólico, señales y avisos del futuro en todas partes, conocimientos profundos y comunes en diferentes áreas; como la siembra, la construcción, los textiles, la medicina. Profusión de prácticas y especialistas en métodos curativos, sistemas de autoridad y de organización social que protegen la reproducción de la vida. Espíritus guardianes, ayudantes espirituales, tonales calendáricos codificados en tres anillos de tiempo, nahuales que asoman en el misterio de las puertas interdimensionales de la realidad, lugares ceremoniales y altares plenos de significado, con rituales y sistemas adivinatorios que conectan diferentes espacios y tiempos, cuevas que son entradas y salidas del inframundo, por llamar de alguna manera lo que no se concibe en español. Observamos la sacralización de lo cotidiano como práctica social. El encantamiento reiterado en cada acto de vida se realiza en prácticas que vinculan a la persona con lo sagrado a cada momento y que la conectan con lo trascendente, lo importante y lo profundo en la experiencia de vivir. El encantamiento de la realidad -que ha sido una estrategia hasta ahora indoblegable para resistir a la destrucción, la devastación, el despojo y la miseria- es la magia que envuelve a las obras del conocimiento de una civilización de maravillas, magia de los sabores, los colores y las texturas mayas. Es el *Aluu* en las pupilas del niño famélico y el calendario en el bordado de la niña que sueña con que su padre regrese de Florida. Es el encantamiento que atrae los ojos ajenos de miles de turistas y que asusta a los modernos quemadores de códices, es la dignidad que ha resistido la ignominia. El encantamiento maya resulta del arte de combinar voluntad de resistencia, adecuación estratégica a los cambios, profunda espiritualidad, talento creativo y dignidad, sobre todo. Todo ello codificado en lenguas que humanizan la realidad, para establecer la igualdad entre todos los seres que la habitan; madre tierra, luna nena, ombligo de las casas, cintura de los territorios, cabezas de los cerros, sangre de las montañas, ojos de agua, espíritu de los ríos. Corazón de la mañana. ¿Cómo amaneció tu sol? Saludos y conocimientos imposibles en otras lenguas.

Y al humanizarlo todo, las lenguas mayas producen la paradoja del descentramiento de lo humano, porque significa que somos seres en igualdad de condiciones y orígenes con árboles y plantas, con las piedras, el agua, el viento, con la luz del sol, los insectos y con todos los seres con quienes cohabitamos esta dimension de la realidad. Pero la potencia de los imaginarios mayas se proyecta también hacia otras dimensiones de realidad, en donde residen: nahuales, deidades, dueños, espíritus, santos, fuerzas y diferentes poderes y diferentes

entidades del pluriverso[3]. Y con ellas también es posible dialogar y ejercer la reciprocidad, regla crucial de las sociedades mesoamericanas. Esta concepción multidimensional de lo real aparece, por ejemplo, en relatos contemporáneos extendidos por diferentes territorios mayas, entre ellos, la historia de las princesas del maíz que lloran sus pies quemados por los pesticidas, o la historia sobre el desangramiento de los cerros que mueren al arrancarles el oro de sus entrañas, sin ofrecerle a la tierra nada a cambio y dándoles a los humanos que la habitan, migajas, espejos y cuentas de vidrio.

Desde esta visión múltiple de lo real y desde la persona 'pluriversal', es posible comprender algo fundamental y mágico; el ser humano no es el centro de la realidad. No tiene derecho de consumirlo todo, de apropiárselo y despojar a otros, no puede ni debe destruir a la naturaleza y a las personas, para satisfacer su apetito insaciable de mercancías y mantener en marcha la irrefrenable e irracional lógica de consumo de sociedades depredadoras. Hoy, en los albores del siglo veintiuno, el arte de encantar la realidad del pueblo maya mesoamericano ofrece múltiples entradas para pensar y actuar en pos de nuevos mundos posibles; son epistemologías, ecologías y lenguas, conocimientos ancestrales y espíritus poderosos, capaces de pensar y actuar alternativamente, frente al desencanto y la brutalidad del neoliberalismo mercantilista, guerrerista y ramplón; brutal depredador de los pueblos y de la madre tierra. Ahora constituido en amenaza real para la especie humana.

Finalmente, reiteramos que esta indagación se abordó desde el enfoque de la Interculturalidad Crítico-Transformativa, marco conceptual que orientó las discusiones preliminares, la elaboración de las preguntas de investigación y orientó la clasificación de la información en categorías descriptivas; a su vez, posibilitó generar las primeras aproximaciones y reflexiones analíticas sobre el material descriptivo. En una segunda etapa, podrá utilizarse para minar la información y profundizar en ella teóricamente; por último, este enfoque ofrece el conjunto de elementos conceptuales y perspectivas básicas para diseñar y elaborar la malla curricular de un proceso de formación de investigadores en interculturalidad transformativa. Quienes deben contribuir a la producción de prácticas de conocimiento que hagan posible imaginar, pensar, actuar y transformar en busca de un nuevo mundo posible y, que a la vez, puedan insertarse creativamente en la discusión sobre la ciencia contemporánea, que Edgar Morin serenamente sintetiza[4].

Sergio Mendizabal

---

[3] "El universalismo que postula la existencia de leyes únicas y universales sólo discernibles por medio de la ciencia, se comporta como la teoría geocéntrica de Ptolomeo, que colocaba a la Tierra en el centro del Universo y el resto de los planetas y demás cuerpos celestes girando a su alrededor. El relativismo absoluto, por su parte, multiplica esta imagen, creando un sistema como el concebido por Fontenelle en donde existe una pluralidad de mundos, aislados unos de otros, con vidas paralelas, sin posible comunicación. El relativismo relativista propone la existencia de un Pluriverso compuesto de innumerables universos, naturalezas-culturas, abierto e infinito, cuya topología resulta de la interacción de sus componentes al igual que su devenir. Es la única forma que puede permitir el libre desenvolvimiento de esta constelación de saberes, el paso, reformulando la idea de Alexandre Koyré, de un Universo cerrado a un Pluriverso infinito. No obstante, esto sólo es posible en la medida que prevalezca la igualdad y la justicia, es decir, el derecho a la libre determinación de los pueblos, lo cual implica que la autonomía de los pueblos indígenas deje de ser letra muerta en un convenio que nunca se respeta" (Carrillo, 2006: 122, 123).

[4] "Nuestra ciencia ha realizado gigantescos progresos de conocimiento, pero los progresos mismos de la ciencia más avanzada, la física, nos acercan a un algo desconocido que desafía nuestros conceptos, nuestra lógica, nuestra inteligencia, planteándonos el problema de lo incognoscible. Nuestra razón, que nos parecía el medio de conocimiento más seguro, descubre en sí una mancha ciega. ¿Qué es nuestra razón? ¿Es universal? ¿Racional? ¿No puede transmutarse en su contrario sin darse cuenta de ello? ¿No empezamos a comprender que la creencia en la universalidad de nuestra razón ocultaba una mutilante racionalización occidentalo-céntrica? ¿No empezamos a descubrir que hemos ignorado, despreciado, destruido tesoros de conocimiento en nombre de la lucha contra la ignorancia? ¿No debemos comprender que nuestro Siglo de las Luces se halla en la Noche y la Niebla? ¿No debemos volver a cuestionar todo lo que nos parecía evidencia y reconsiderar todo lo que fundamentaba nuestras verdades? Tenemos una necesidad vital de situar, reflexionar, reinterrogar nuestro conocimiento, es decir, conocer las condiciones, posibilidades y límites de sus aptitudes para alcanzar la verdad a la que tiende. [...] Vamos a intentar situar el combate por la verdad en el nudo estratégico del conocimiento del conocimiento" (Morin, 2002: 18).

ANEXO

Materiales de campo

Área Mam

M1 Monografía de San Juan Atitán
M2 Monografía de Santa Bárbara
DM1 Diario de campo: fase de monografía de San Juan Atitán
DM2 Diario de campo: fase de monografía de Santa Bárbara
DI1 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de San Juan Atitán
DI2 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de Santa Bárbara
I1 Informe de inmersión en la vida cotidiana en San Juan Atitán
I2 Informe de inmersión en la vida cotidiana en Santa Bárbara
V1-José Día de vida de José de San Juan Atitán
V2-Olivia Día de vida de Olivia de Santa Bárbara
E1-José Entrevista a profundidad con José de San Juan Atitán
E2-José María Entrevista a profundidad con José María de Santa Bárbara
E1-Jacinto Entrevista a profundidad con Jacinto de San Juan Atitán
E2-Marcelino Entrevista a profundidad con Marcelino de Santa Bárbara
N1 Narración de San Juan Atitán
N2 Narración de Santa Bárbara
TMam 1 Taller de discusión San Juan Atitán
TMam 2 Taller de discusión Santa Bárbara
RI-López Río de investigación de Rafael López-La'**s** Ob'al Ch'wix
RI-Ortiz Río de investigación de Feliciana Ortiz-Ixky'echoj Pi'x̌ Ka'mj

Área Kaqchikel

M3 Monografía de San José Poaquil
M4 Monografía de San Juan Comalapa
DM3 Diario de campo: fase de monografía de San José Poaquil
DM4 Diario de campo: fase de monografía de San Juan Comalapa
DI3 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de San José Poaquil
DI4 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de San Juan Comalapa
I3 Informe de inmersión en la vida cotidiana en San José Poaquil
I4 Informe de inmersión en la vida cotidiana en San Juan Comalapa
V3-Oscar Día de vida de Oscar de San José Poaquil
V4-Agusina Día de vida de Agustina de San Juan Comalapa
E3-Cruz Entrevista a profundidad con Cruz de San José Poaquil
E3-Humberto Entrevista a profundidad con Humberto de San José Poaquil
E4-Estanislao Entrevista a profundidad con Estanislao de San Juan Comalapa
E4-Gabina Entrevista a profundidad con Gabina de San Juan Comalapa
N3 Narración de San José Poaquil
N4 Narración de San Juan Comalapa

TKaq3 Taller de discusión San José Poaquil
TKaq4 Taller de discusión San Juan Comalapa
RI-Tzirin Río de investigación de José Luis Tzirin
RI-Ajú Río de investigación de Magdalena Ajú

Área Q'eqchi'

M5 Monografía de Chisec
M6 Monografía de Cahabón
DM5 Diario de campo: fase de monografía de Chisec
DM6 Diario de campo: fase de monografía de Cahabón
DI5 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de Chisec
DI6 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de Cahabón
I5 Informe de inmersión en la vida cotidiana en Chisec
I6 Informe de inmersión en la vida cotidiana en Cahabón
V5-Glendy Día de vida de Glendy de Chisec
V6-Wilson Día de vida de Wilson de Cahabón
E5-Marcos Entrevista a profundidad con Marcos de Chisec
E5-Rosa Entrevista a profundidad con Rosa de Chisec
E6-Víctor Entrevista a profundidad con Víctor de Cahabón
E6-Elena Entrevista a profundidad con Elena de Cahabón
N5 Narración de Chisec
N6 Narración de Cahabón
TQ'eq5 Taller de discusión Chisec
TQ'eq6 Taller de discusión Cahabón
RI-Sub Río de investigación de Lucía Sub -Ixmukane
RI-Cac Río de investigación de Guillermo Cac-K'aq

Área K'iche'

M7 Monografía de Chichicastenango
M8 Monografía de San Antonio Ilotenango
DM7 Diario de campo: fase de monografía de Chichicastenango
DM8 Diario de campo: fase de monografía de San Antonio Ilotenango
DI7 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de Chichicastenango
DI8 Diario de campo: fase de inmersión en la vida cotidiana de San Antonio Ilotenango
I7 Informe de inmersión en la vida cotidiana en Chichicastenango
I8 Informe de inmersión en la vida cotidiana en San Antonio Ilotenango
V7-Fátima Día de vida de Fátima de Chichicastenango
V8-Domingo Día de vida de Domingo de San Antonio Ilotenango
E7-Ixsastal Entrevista a profundidad con Ixsastal de Chichicastenango
E7-Tomás Entrevista a profundidad con Tomás de Chichicastenango
E8-Juan Entrevista a profundidad con Juan de San Antonio Ilotenango
E8-Gaspar Entrevista a profundidad con Gaspar de San Antonio Ilotenango
N7 Narración de Chichicastenango
N8 Narración de San Antonio Ilotenango
TK'i 7 Taller de discusión Chichicastenango
TK'i 8 Taller de discusión San Antonio Ilotenango
RI-Zapón Río de investigación de Magdalena Zapón
RI-Pos Río de investigación de Francisco Pos

Las versiones completas de este material de campo se encuentran en el disco compacto que acompaña esta publicación.

GLOSARIO

Ab'aj: piedra, en idioma *K'iche'*.

Abstinencia: en este texto se refiere a evitar el contacto sexual por motivos religiosos y espirituales.

Ajcentro: Especialista espiritual maya que sabe cómo sanar a las personas. El *ajcentro*, puede hacer el mal y también lo puede quitar. Sus actividades están conectadas con sus sueños, en algunos casos es a través de los sueños que las imágenes (santos) u otras entidades les dicen que es lo que deben hacer o lo que no. El *ajcentro* no reza la novena como el *Ajq'ij*.

Ajchman: en la región *Mam*, especialistas del conocimiento espiritual maya, conocidos como abuelos quemadores. Mantienen una relación intensa con el fuego, hacen lecturas del fuego.

Ajxokol k'uula'al: en idioma *Q'eqchi'*, término para nombrar a las personas que atienden el proceso de gestación y nacimiento de los niños. El término es utilizado para nombrar indistintamente a mujeres y hombres.

Ajchixot: en idioma *Kaqchikel*, personas que provienen de Comalapa o del lugar de los comales.

Aj-Iqal tqan aq'untl: en idioma *Mam* significa literalmente, los cargadores del pie del trabajo, son los guías.

Ajpom: especialista espiritual maya. El quemador de pom, también llamado *Ajq'ij*.

Ajsacramento: en el municipio de Chichicastenango, Quiché, llaman así al especialista espiritual.

Ajaw: dueño, creador (a) y formador (a) de todo lo que existe.

Ajq'axal: en idioma *K'iche' y Kaqchikel*, especialista espiritual, encargado de trasladar y colocar los materiales para la ofrenda durante las ceremonias.

Ajsamaj: uno de los cargos dentro de las cofradías. En idioma *Kaqchikel* significa los trabajadores.

Ajq'ij: especialista del conocimiento espiritual maya, que procede del tiempo y del conocimiento. El *Ajq'ij* solamente puede curar y procurar el bienestar de las personas.

Ajú Upún: apellidos de la investigadora Magdalena Ajú.

Ak'al: en idioma *Mam*, significa una clase de maíz. Literalmente, significa maíz nuevo.

Alaj Witz: en idioma *Mam*, cerro tierno, cerro joven. Nombre de cerro ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

Anona: árbol de la familia de las anonáceas, de unos cuatro metros de altura, de tronco ramoso, con corteza oscura, hojas grandes, alternas, lanceoladas, lustrosas, verdinegras por encima y más claras por el revés. Flores de color blanco amarillento, solitarias, de mal olor y fruto como una manzana, con escamas convexas, que cubran una pulpa blanca, aromática y dulce, dentro de la cual se hallan las semillas, que son negras, duras y correspondientes una a cada escama del mismo fruto.

Apachábamos el gato: expresión para referirse al acto de presionar la cola del disparador de un arma de fuego. Disparar.

Apazote: hierba erguida, de 40 a 100 centímetros de altura, lampiña o ligeramente glandular-pubescente y de olor fuerte. Hojas alternas, con pecíolo corto, generalmente oblongas, estrechas hacia la base, sinuado-dentadas de 3 a 10 centímetros de largo; las hojas superiores son de menor tamaño. Flores de pequeñas espigas axilares; cáliz dividido en tres segmentos de apenas un milímetro que envuelve totalmente el fruto.

Arveja: planta hortense de la familia de las papilonáceas, con tallos volubles de uno o dos metros de longitud.

B'atz: uno de los días del calendario sagrado maya. Significa hilo, tejido, sentido de unidad, es el principio y el fin. Símbolo de continuidad con el pasado, presente y futuro.

B'itonel: en idioma *K'iche'*, creador supremo.

B'o'j: jugo de caña de azúcar.

Calzar la milpa: cuarto proceso que lleva la siembra del maíz, el cual consiste en acercar una porción de tierra a la base de la planta del maíz, con el fin de evitar el crecimiento de malas hierbas alrededor de la planta, además de proteger la base de la milpa para que no se doble con el viento, no se canse y se fortalezca.

Canamixtoj: cantón ubicado en el municipio de San Antonio Ilotenango, Quiché.

Canche: persona blanca o rubia.

Chajxukub: aldea ubicada en el municipio de Chisec, Alta Verapaz.

Cha'x chimb'atz': en idioma *Mam*, culebras de color pitahaya que se encuentran entre los arbustos y matorrales de San Juan Atitán.

Chapok k'al: en idioma *Q'eqchi'*, ceremonia sagrada que se realiza previamente a la siembra del maíz.

Chaslaw: aldea ubicada en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

Che' poqo'il: centro ceremonial *K'iche'* ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

Chi rij tinamit: en idioma *K'iche'*, detrás del pueblo. Cantón ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

Chib'ixaq: nombre de riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

Chicax: nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

Chik'ajb'om: en idioma *Q'eqchi'*, significa lugar de la pintura en polvo. Municipio del departamento de Alta Verapaz, conocido también como Cahabón.

Chiq'ol: en idioma *Mam*, *chi* significa maguey y *q'ol*, trementina. Río que nace en la aldea Chicol o Chi'q'ol, en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Chirivisco: zarzal seco.

Chixot: en idioma *Kaqchikel* significa entre los comales. Nombre del municipio conocido como San Juan Comalapa, ubicado en el departamento de Chimaltenango.

Chman Witz: en idioma *Mam*, cerro abuelo. Conocido por otros pueblos como el volcán Tajumulco. El Tajumulco es el volcán más alto de Guatemala y de Centro América, con 4250 pies de altura sobre el nivel del mar, ubicado en el departamento de San Marcos, Guatemala.

Coche de monte: animal mamífero de la familia de los tayassuidae. Sus partes superiores son uniformemente negro-grisáceo, un collar borroso pero distintivo de pelo amarillo pálido que se extiende desde arriba del cuello hasta el hombro debajo de la mandíbula inferior. También conocido como pecarí de collar, se caracteriza porque en su espalda, en la cabeza hasta el lomo posterior, tiene una cresta de pelo largo que se levanta cuando está excitado. Su pelo es escaso; de cerdas gruesas, bandas negras y blancas o amarillas. Su cabeza es grande, volviéndose más estrecha rápidamente desde sus grandes quijadas hasta su nariz delgada, sus orificios nasales están en un pequeño disco sin pelo y sobresalen un poco del rostro. Tienen grandes caninos que se notan debajo del labio pero no sobresalen.

Copal pom: resina que se extrae de los árboles de la familia de las burseráceas. Es utilizado durante las ceremonias mayas como incienso, para aromatizar y purificar. Es una ofrenda agradable al *Ajaw*.

Cotuza: animal mamífero de la familia de las dasyproctidae. Físicamente parece un ratón, de color café. Es un animal diurno y por lo general vive en cuevas.

Chu Pul Chich: centro ceremonial ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

Chuj: en idioma *Mam*, casa baja de adobe o madera donde se toman baños de vapor.

Chunto: chompipe, pavo.

Chuwila: chichicaste, en idioma *K'iche'*. Municipio del departamento de Quiché, conocido como Chichicastenango.

Chwakoral: literalmente en idioma Kaqchikel significa sobre el corral. Nombre de río ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

Eneldo: hierba de la familia de las umbelíferas con tallo ramoso, de seis a ocho decímetros de altura, hojas divididas en lacinias filiformes, flores amarillas en círculo, con unos 20 radios, y semillas pareadas planas en su cara de contacto, elípticas y con nervios bien señalados.

Hub'ub' Tzuul: donde pasa el aire, en idioma *Q'eqchi'*. Nombre de un cerro sagrado ubicado en Alta Verapaz.

Ixky'echoj Pi'x̌ Ka'mj: nombre, en idioma *Mam*, de la investigadora Feliciana Ortiz.

Ixmukane: nombre en idioma *Q'eqchi'* de la investigadora Lucía Sub Xol, significa luna.

Jilotee: del verbo jilotear. Dicho de la planta de maíz, comenzar a echar el jilote.

Joch': en idioma *K'iche'*, atol de maíz de color blanco, molido en piedra.

Jolom Tz'i': en idioma *Kaqchikel* significa cabeza de perro. Nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de San José Poaquil, municipio del departamento de Chimaltenango.

Jolomchaj: en idioma *K'iche'*, *jolom* significa cabeza y *chaj*, pino. Signfica en la cima de los pinos.

K'aamasa': en idioma *Q'eqchi'*, cinta o faja que se amarran los hombres en la cintura.

K'ajb'ak: en idioma *Q'eqchi'*, ceremonia agrícola.

Kajwil: dueño de ellos.

K'ak jay: en idioma *Kaqchikel*, volcán. Nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de San José Poaquil, Chimaltenango.

K'alb'el: en idioma *Mam*, pañuelo o acción de amarrar algo.

Kan: serpiente o culebra. Uno de los días del calendario sagrado maya.

Kancela': literalmente significa en idioma *Mam* donde apareció el agua. Río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Kapixay: nombre que recibe la camisa de los hombres en el municipio de San Juan Atitán, Huehuetenango.

K'aq: nombre en idioma *Q'eqchi'* del investigador Guillermo Cac, significa pulga.

Kaqchikela': plural para *Kaqchikel*.

K'atol Mayej: en *Q'eqchi'*, sacerdote maya.

K'iche'ab': plural para *K'iche'*.

Kojol: entre, en idioma *Kaqchikel*. Nombre de riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

Kok'xi'n: en idioma *Mam*, maíz pequeño o maíz fino.

Kutzan: en idioma *Mam*, consulta, pregunta con el sentido de ¿cómo razonas tú esto?

Ky'ajola': nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Ky'ech: en idioma *Mam*, el principio del fuego o antorcha y unidad. También significa lugar donde se concentran los caminantes para hacer comida.

Ky'me'x: uno de los días del calendario sagrado maya. Significa muerte, la transformación, la transparencia.

Kynab'el: en idioma *Mam*, su memoria, su conocimiento o su sabiduría.

Kyoq: uno de los días del calendario sagrado maya. Significa relámpago, la dualidad del sagrado fuego y el sonido de su voz.

Kyxol B'uj: en idioma *Mam*, entre cerros en forma de volcanes o entre los volcanes. Sitio sagrado en donde se llevó a cabo la resistencia *Mam* en la guerra de conquista. Área donde Kaibil Balam, gran nahual y jefe político militar *q'eman*, tuvo uno de sus campamentos en resistencia.

Lajujxik: nombre en idioma *Kaqchikel* del investigador Roger Quex.

La's Ob'al Ch'wix: nombre en idioma *Mam* del investigador Rafael López.

Lob'aj: en idioma *Mam*, serpiente o culebra.

Mara: agrupación de jóvenes que comparten ciertos gustos musicales y estéticos, y que comparten ciertos espacios de reunión como un parque o una esquina en un barrio, colonia o pueblo. Las pandillas, a diferencia de las maras, son organizaciones con una estructura jerárquica cerrada y rígida, casi militarizada, aunque ambas organizaciones han sido asociadas y estereotipadas, sobre todo por los medios de comunicación. Los medios de comunicación definen a la mara y a las pandillas como delincuentes sin distinción alguna, caracterizándoles con un cierto tipo de vestimenta ("cholos"), hábitos y vicios; a su vez, les adjudican la responsabilidad en múltiples hechos de violencia (robos, violaciones, contrabando de droga). No obstante, esta representación social de la mara, también está justificando comportamientos ilegales contra los jóvenes, quienes solamente por su apariencia son asesinados por aparatos clandestinos de seguridad, logrando así la consolidación del terror en el imaginario de la población. Esta es una estrategia diversionista, que desorienta el examen de la estructura profunda y la focalización de los altos responsables de la delincuencia organizada. Pero además, 'la mara' ha logrado que para algunos jóvenes estas organizaciones sean una expectativa real de vida y expresa una forma de construcción de la identidad colectiva en los jóvenes. La mara resulta de muchas décadas de abandono de las responsabilidades sociales por parte del Estado y de la indiferencia de la sociedad en su conjunto. Por supuesto, los jóvenes en mara representan un desafío para la sociedad que los excluye y que los destruye.

Masheños: apelativo que mayas de otros territorios dieron a los *k'iche'ab'* de Chichicastenango debido al traje diario que se utilizaba, el cual mostraba parte del abdomen y con ello, el ombligo. Además por el patrón Ssnto Tomás ya ya que Max significa Tomás.

Matasano: árbol centroamericano de las rutáceas, de hasta doce metros de altura, hojas alternas, digitadas, flores verdosas en panículas y corimbos terminales o auxiliares con cinco pétalos y seis estambres, fruto verde o amarillo pálido, semejante a una manzana, se come generalmente en sopa. La infusión de la hoja y el fruto tiene usos medicinales.

Mayejak: en *Q'eqchi"*, ceremonia maya.

Melay ntxu' xuj kan: expresión en idioma *Mam* que significa "ojalá madre mujer serpiente".

Mich: granos sagrados, utilizados por los *Aj Chman* del área *Mam* para revelar el futuro. Estos consisten en granos de frijol rojo, negro y piedras como cuarzos, jade y vidrio.

Mujer Imx: se usa para referirse a la mujer que amamanta a sus hijos. *Imx* en idioma *Mam*, significa el pezón de la mujer o del hombre.

Mujer Kan: mujer serpiente. Energía femenina de respeto, sabiduría, del ciclo del tiempo, autoridad, justicia y verdad.

Nab'e: especialista espiritual. En *K'iche'*, el mayor, el principal, el primero.

Nahual: energía de las personas.

Nimalaxel: especialista espiritual. En *K'iche'*, el mayor, el principal, el primero.

No'j: día del calendario sagrado maya. Uno de los cuatro cargadores, que representa la sabiduría y el pensamiento.

Ocote: tipo de conífera de resina aromática que arde con facilidad cuando entra en contacto con el fuego, debido a su resina inflamable.

Oyonel: especialista espiritual *Kaqchikel*, encargada de llamar a la sangre y al espíritu de quienes sufren de "susto".

Palalan qiky: en idioma *Mam*, expresión que se usa para indicar que se camina o se mueve por todos lados. Personas que deambulan con apariencia de no tener algo que hacer.

Panatz'an: en idioma *Kaqchikel*, dentro de la sal. Nombre de un riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

Pasaa Ixq: en idioma *Q'eqchi'*, primer pasado. Este es el nombre que recibe la mujer que ha servido por mucho tiempo en las cofradías de los santos, o bien, que durante toda su vida ha prestado servicios a la comunidad.

Pasaa Winq: en idioma *Q'eqchi'*, primer pasado. Este es el nombre que recibe el varón que ha servido por mucho tiempo en las cofradías de los santos, o bien, que durante toda su vida ha prestado servicios a la comunidad.

Paxan: en idioma *Kaqchikel*, entre paredes. Nombre de un riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

Paxil: en idioma *Mam*, partir. Nombre del cerro sagrado ubicado entre la sierra Madre y la sierra de los Cuchumatanes, en el municipio de La Libertad, Huehuetenango.

Paxwi': en idioma *Mam*, gusanos venenosos de dos centímetros de largo que se encuentran entre la caña. Se caracterizan por ser espinosos y de color negro.

Pichacha: vasija de barro con agujeros que se usa como colador.

Piligüe: tipo de frijol.

Pixab': en idioma *K'iche'*, consejos o recomendaciones.

Pochitos: tamalitos de maíz con frijol.

Pocohil: cerro sagrado, ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

Po'j: en idioma *Mam*, golpe suave o fuerte. También es sonido del borboteo de líquidos.

Pos Sacalxot: apellidos del investigador Francisco Pos.

Primitivista: término que define una corriente y expresión artística, especialmente en pintura. El término es utilizado para calificar el arte producido por pueblos y comunidades indígenas, y realizadas por artistas que no han recibido entrenamiento académico y absolutamente lejanos a las escuelas oficiales. Por esto mismo, se mantienen al margen de estilos y normas estéticas consagradas en el arte occidental. No obstante, esta forma de expresión artística marca la permanencia de una tradición y una actitud comunitaria.

Qaawa' Julhix: en idioma *Q'eqchi'*, hoyo de tigre. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

Qaawa' Se'uq': nombre de uno de los trece cerros sagrados *q'eqchi'eb'*. Considerado como el cerro-abuelo.

Qaawa' Tab'ol: nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

Qana' Iitzam: nombre de uno de los trece cerros sagrados *q'eqchi'eb'*. Considerado como el cerro-abuela.

Q'aq-qwa: en idioma *Mam*, maíz negro.

Qe'mam/mamib': plural de *Mam*.

Q'eqchi'eb': plural de *Q'eqchi'*.

Qman Q'ij: en idioma *Mam*, nuestro señor sol o papá sol. Representación de la energía de la masculinidad.

Quequexte: camote de hojas grandes, redondas y anchas. Planta perenne en clima cálido, pues no necesita riego. La hoja también se come en caldo.

Q'uq'ulkan: en idioma *Mam*, el quetzal. También se refiere a la parvada de quetzales o a las nuevas generaciones de quetzales.

Rabin Ajaw: princesa indígena o hija del rey, elegida durante la primera semana del mes de junio en Cobán, Alta Verapaz.

Rajawal: su dueño.

Ruda: planta perenne, de la familia de las rutáceas, con tallos erguidos y ramosos de seis a ocho decímetros, hojas alternas, gruesas, compuestas de hojuelas partidas en lóbulos oblongos y de color garzo, flores pequeñas, de cuatro pétalos, amarillas, en corimbos terminales y fruto capsular con muchas semillas negras, menudas y en forma de riñón.

Sa cho'ool: expresión en' idioma *Q'eqchi'* para decir, "¿está contento tu corazón?"

Sa inch'ool, b'anyox: expresión en idioma *Q'eqchi"* para decir, "sí esta contento mi corazón, gracias."

Saqpik: en idoma *Mam*, peña blanca. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Saqjal: en idioma *Mam*, clase de maíz llamado mazorca blanca.

Sekxpec: nombre del nacimiento de un río, ubicado en la aldea Chajxukub en el municipio de Chisec, Alta Verapaz.

Sik'ol Na'leb': en idioma *Q'eqchi'*, buscadores de conocimiento. Nombre con el que se autoidentificaron los ocho investigadores.

Surial: especialista del conocimiento espiritual en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

Tajwalal: ceremonia en que las personas "sostienen" el compromiso y el servicio a la comunidad o al pueblo por un período de tiempo. Con esta ceremonia se asume el cargo con responsabilidad y respeto.

Tapisca: recolección del maíz.

Tata: padre o abuelo.

Temascal: casa baja de adobe o madera, donde se toman baños de vapor.

Texela': uno de los cargos femeninos de las cofradías *Kaqchikel*.

Ti'j pa kalto rachi'l k'oxob': en idioma *K'iche'*, carne en caldo con achiote. O bien, caldo rojo.

Tlaq Chow: significa en *Mam*, el plato del frío. Nombre de un sitio sagrado ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

Tocoyal: cinta multicolor tejida a mano que se enrollan las mujeres mayas en la cabeza.

Toj: día del calendario sagrado maya que representa el pago o la ofrenda.

Tojka'il: en idioma *Mam*, lugar donde se observa. Nombre de un río que atraviesa el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Tojkoj: en idioma *Mam*, lugar donde se trabaja. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Tojkorral: en idioma *Mam*, dentro o entre los corrales. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Tojmin: en idioma *Mam*, en las minas. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Toj kyaq/toj kyak: en idioma *Mam*, en el lugar caliente. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Trojas: espacios limitados por tabiques para almacenar frutos y especialmente, cereales.

Tuj Txun: en idioma *Mam*, el lugar de la cal.

Tusa: espata o forolla del maíz.

Twi' B'atx: en idioma *Mam*, en la cima del *B'atx*. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de San Juan Atitán, Huehuetenango.

Twi' Bak: en idioma *Mam*, en la cima del hueso o en la cima el lugar más duro o consistente como el hueso. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de San Juan Atitán, Huehuetenango.

Twi' Ky'me': en idioma *Mam*, cabeza o cima del lugar de la muerte. Uno de los *Ajaw* del calendario sagrado maya. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Twi' Matx': en idioma *Mam*, en la cima o cabeza del árbol *matx'* o encino. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Twi' Ptxon: en idioma *Mam*, en la cima del árbol llamado *Ptxon* o Pachay. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Twi' Q'aqal: en idioma *Mam*, en la faz o cara del lugar llamado *Q'aqal*.

Twi' Q'uq': en idioma *Mam*, cima o cabeza del quetzal. Nombre de un cerro sagrado ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

Twi' wix: en idioma *Mam*, sobre la protuberancia. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Twi' Xlach'e': en idioma *Mam*, en la cima del cerro *Xlach'e*. Nombre de un cerro sagrado ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

Tx'utx': en idioma *Mam*, nombre que se le da a la troja.

Txe' Cruz: en idioma *Mam*, en el asiento o raíz de la cruz.

Txk'omal matx': en idioma *Mam*, cáscara del árbol llamado encino.

Tz'aqonel: en idioma *K'iche'*, creador supremo.

Tz'ikin: en idioma *Kaqchikel*, pájaro. Un día del calendario maya.

Tz'aamank: en idioma *Q'eqchi'*, proceso para llegar a un acuerdo matrimonial.

Tzaqalab': en idioma *Mam*, barro que se usa para alfarería. Lugar del barro.

Tz'ite': frijoles rojos, utilizados como instrumento oracular por los especialistas espirituales mayas para revelar el futuro a través de señales.

Tzibjoom: nacimiento de un río ubicado en la aldea Chajxukub, en el municipo de Chisec, Alta Verapaz.

Tzirin: apellido del investigador José Luis Tzirin.

Tzulpul juyu': en idioma *Kaqchikel*, volcán. Nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de San José Poaquil, Chimaltenango.

Tzuultaq'a: en idioma *Q'eqchi'*, cerro-valle. Representación espiritual maya que representa al dueño o dueña de los cerros en el que se encierra toda expresión de dualidad entre lo femenino y lo masculino, es cerro y valle, puede quitarle la vida a una persona o a un animal y es, además, el que da la vida.

Uxmana': en idioma *Mam*, superficie fina por donde pasa el agua. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Wa'lb'il: día de celebración para las autoridades mayas.

Wib'aj Sut': en idioma *Mam*, pañuelo para la cabeza.

Winäq: una persona, un anciano, además, el número veinte.

Xaq xq'is o xq'ixan: en idioma *Mam*, nombre de la hoja de la planta llamada *xq'is*, utilizada para curar dolores de estómago.

Xa'ul: nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

Xeel: en idioma *Q'eqchi'*, bastimento.

Xinq'ax pa ja: en idioma *K'iche'*, me pasé a vivir a la casa.

Xjojatze': en idioma *Mam, jatze'* significa el árbol llamado matasano.

Xkyaqanpach: en idioma *Mam*, remolinos de aire o tornados.

Zapón Tipaz: apellidos de la investigadora Magdalena Zapón Tipaz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. (2007). *Comunidad Lingüística Q'eqchi': Historia.* http://www.almg.org.gt/Comunidades/qeqchi/Qeqchi%202.htm

Adams, T. M. (2002). *Las relaciones interétnicas en Guatemala: reflexiones acerca de algunos temas descuidados e invisibilizados.* Osaka:. Ed. Japan Center for Area Studios (JCAS).

Adams, R. (1996). *Etnicidad, energía y autoorganización.* Conferencia impartida en el curso de actualización antropológica, Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, México.

Adams, R. (1983). *Energía y Estructura. Una teoría del poder social.* México: Fondo de Cultura Económica.

Ak'abal, H. (2004). *Raqonchi'aj Grito.* Guatemala: Editorial Cholsamaj.

Albizu, J., Todosantos, G. & Méndez M. (2005). *El efecto Guatemala, un viaje con las promotoras y los promotores de salud a través de la vida. De 0 a 2012: nombrar las cosas es recrear el mundo.* Guatemala: Oxfam Internacional / Cooperativa El Recuerdo.

Althusser, L. (1979). *La filosofía como arma de la revolución.* México: Ediciones Pasado y Presente.

Álvarez, F. (2004). *Raíces de la opresión étnica en Guatemala.* Manuscrito no publicado, Fundación para la Democracia Manuel Colom Argueta, Guatemala.

Arenas Bianchi, C., Hale, Ch. & Palma, Murga, G. (1999). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala: Ediciones AVANCSO.

Arriola, J. (1973). *Libro de las geoninias de Guatemala.* Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.

Paz Cárcamo, G. (2004). Anales de los Kaqchikeles. En *Chwa Nima Ab'äj (Mixco Viejo).* Guatemala: Editorial Cholsamaj

Arzobispado de Guatemala, ODAHG. (1998). *Guatemala Nunca Más: Los Mecanismos del Horror.* Guatemala: Editorial Litografía e Imprenta LIL, S.A.

Arzobispado de Guatemala, ODAHG. (1998). *Guatemala Nunca Más: el Entorno Histórico.* Guatemala: Editorial Litografía e Imprenta LIL, S.A.

Barahona, M. (2006). *Implicaciones del TLC para el sistema político y la seguridad nacional de Guatemala.* Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales –ASIES- / Secretaría de Planificación y Programación – SEGEPLAN. http://www.asies.org.gt/TLC/investigacion%2010.pdf

Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología.* México: XXI Siglo Veintiuno, editores.

Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón.* México: Siglo Veintiuno editores.

Bartolomé, M. (1996). La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. En *Identidad III. Coloquio Paul Kirchhoff*, 51-71. México. Universidad Autónoma Nacional de México.

Bastos, S. & Camus, M. (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala.* Guatemala: FLACSO, Programa Guatemala.

Bastos, S. & Camus, M. (1996). *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986 1992.* Guatemala: FLACSO, Programa Guatemala.

Berger, P. L. & Luckmann, T. (1995). *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu.

Bonfil Batalla, G. (1994). *México Profundo: una Civilización Negada.* México: Editorial Grijalbo.

Bourdieu, P. (1997). Sur le pouvoir simbolique En *Extrait du, 3.* Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana –UAM-, Departamento de Educación y Comunicación.

Bourdieu, P. & Wacquant, Loic J.D. (1995). *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva.* Mexico, D.F.: Editorial Grijalbo.

Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico.* Madrid: Ediciones Taurus.

Cabarrús, C. (1988). *La Cosmovisión Q'eqchi' en proceso de cambio.* Guatemala: Cholsamaj, editorial.

Camposeco, A. (2005). *¿Mayanización? Educación bilingüe y fortalecimiento del idioma popti' en Jacaltenango.* Guatemala: FLACSO-CIRMA, Proyecto mayanización y vida cotidiana.

Canales, M. (2001). *Investigación cualitativa y reflexividad social.*. Ponencia presentada en el V Encuentro Nacional de Investigadores, Medellín, Colombia. http://www.ua.es/centros/trabajosocial/Conferencia%20Yolanda/Ponencia-Contexto%y%20ordenes%20reflexividad%20-Manuel%20Canales.doc

Capra, F. (1998). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente.* Buenos Aires, Argentina: Editorial Troquel.

Carmack, R. (1998). *Escalas de identidad maya: una perspectiva civilizacional.* Guatemala: Suny, Albani. Congreso Mayista.

Carmack, R. (1979). *Historia social de los quichés.* (No. 38). Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Carmack, R. & Tzaquitzal, A. (1993). *Título de los Señores Coyoy.* (2ª. ed.). Guatemala: Editorial Serviprensa Centroamericana.

Carrillo, C. (2006) *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo.* (Colección La pluralidad cultural en México. No. 11). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Casaús Arzú, M. E. (1998). *La metamorfosis del racismo en Guatemala.* Guatemala: Editorial CHOLSAMAJ.

Cohen, R. (1985) El sistema político. En Llobera J. (Comp.), *Antropología política.* Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Cohen, A. (Comp.). (1974). *Urban Ethnicity.* Londres: Tavistock

Comisión Esclarecimiento Histórico –CEH- (1999). *Guatemala memoria del silencio Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia,* (tomo II). Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas –UNOPS-.

Comisión Esclarecimiento Histórico –CEH- (1999) *Guatemala memoria del silencio. Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia,* (tomo III). Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas –UNOPS-.

Cuéllar, A. (2000). Sujetos Sociales. En Baca, O., Bokser – Liwerant, Castañeda, F., Cisneros, I. & Fernández, del Castillo (Eds.), *Léxico de la política.* México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Fundación Heinrich Böll, Fondo de Cultura Económica.

Cuicuilco (2000). Sistema de Cargos. En *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 19,* (7).

Dary, C. (2006). *Procesos de transformación socioeconómica, ideología y relaciones interétnicas.* Manuscrito no publicado. Proyecto mayanización y vida cotidiana. FLACSO-CIRMA, Guatemala.

De La Garza, M. (1998). El chamán y los males del espíritu. En *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, 572.* Extraído el 19 de junio 2007, de http://www.drogasmexico.org/texto.php?aid=370

Debray, R. (1975). *Las pruebas de fuego. La crítica de las armas -2.* México, D.F.: Editorial XXI.

Díaz-Polanco, H. (2006). *El laberinto de la identidad.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dumont, L. (1975). *Introducción a dos teorías de la antropología social.* Barcelona: Editorial Anagrama.

Eder, K. & Garcia Pú, M. M. (2003). *Modelo de la Medicina Indígena Maya en Guatemala. Investigación participativa en Sipacapa, San Marcos; San Martín Jilotepeque, Chimaltenango y San Juan Ixcoy, Huehuetenango.* Guatemala: ASECSA.

Ejército de Guatemala (1963). *La muerte de Tecún Umán. Estudio crítico de la conquista del altiplano occidental de Guatemala.* Guatemala. Editorial del Ejército.

Esquit, E. (2005). Debates en torno a la identidad y el cambio social en una localidad del altiplano guatemalteco, Comalapa. En *Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca.* Guatemala: FLACSO-CIRMA.

Fages, J. B. (1974). *Para comprender a Lévi-Strauss*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Farris, N. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. España: Alianza Editorial.

Florescano, E. (1999). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Editorial Aguilar

Fuentes y Guzmán, F. A. (1932). *Recordación Florida: Discurso Historial y Demostración Material, Militar y Política del Reyno de Gouthemala*. Guatemala: Editorial Tipografía Nacional.

Gabriel Xiquín, C. (2004). *La Función Social de los Guías y las Guías Espirituales Mayas Kaqchikel en municipio de San José Poaquil, Chimaltenango*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en la Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Gallo, A. (2001) *Los mayas del siglo XVI*. Guatemala: Programa de fortalecimiento de las sedes regionales –PROFASR- Universidad Rafael Landívar.

García, D. (2005). Lugares sagrados e identidades q'eqchi'es. En *Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLACSO-CIRMA.

Garreton, M. (1985). Actores sociopolíticos y democratización. En *Revista Mexicana de Sociología*, 4, (Año XLVII).

Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Giménez, G. (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, (Volumen 1). México: CONACULTA –ICOCULT.

Giménez Montiel, G. (1996). *Territorio y cultura*. Conferencia magistral. México. Universidad de Colima.

Godelier, M. (1989). *Lo ideal y lo material*. Madrid: Editorial Taurus.

Godelier, M. (1981) *Instituciones económicas*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Godelier, M. (1980). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI, editores.

Godelier, M. (1976) *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI, editores.

Godelier M. (1972). *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*. Barcelona: Editorial Anagrama,

Gómez Javier (s.f.). *¿Existe una epistemología amerindia-maya?* Extraído el 12 de junio de http://dzibanche.biblos.uqroo.mx/spc/investigacion/Cultura_etnicidad_identidad/avances_investigacion/epistemaydoc.htm

Gonzáles, C. y Pérez, R. (2004). *Los materiales educativos y la comunidad. Módulo dos*. Guatemala: ESEDIR Mayab' Saqarib'al PRODESSA.

Gramsci, A. (1975). *Obras de Antonio Gramsci*, (Volumen 3). México: Juan Pablos, Editor.

Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Editorial Paidos.

Houtart, F. (2006). *Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico*. Extraído de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/campus/marxis/P4C3Houtart

Asturias, R. (Gaspar Ilom). (1989). *Racismo I*. Guatemala: Organización del Pueblo en Armas.

Instituto Guatemalteco de Turismo (2007). https://einguat.inguat.gob.gt

Jaen, A. (2001). *Las pirámides: números de piedra*. Guatemala: Liga Maya de Guatemala. Embajada de España, Centro Cultural Español –ICI-.

Josserand, K. & Hopkins, N. (1996). *Lenguaje ritual chol*. Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos Inc., FAMSI. Extraído el 19 de junio 2007 de http://www.famsi.org/reports/94017es/section08.htm

Kirchhoff, P. (1943). *Mesoamérica*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Aguirre y Beltran editores.

Kirchhoff, P.. (1996). *Identidad, III Coloquio*. México: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.

Krotz, E. (coordinador). (1996). *El Estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*, Colección pensar la cultura. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. En *Alteridades*, 8 (Año 4). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.

La Farge, O. y Byers, D. (1997). *El pueblo del cargador del año*. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies (CIRMA) y Fundación Yax Te'.

Le Bot, Y. (1995). *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, C. (1987). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

Lindholm, C. (2000). Ritos de pasaje. En Barfield, T. (Ed.), *Diccionario de Antropología*. México: XXI Siglo Veintiuno Editores.

López, J. (2004). El mundo al revés: sobre los ladinos que quieren ser mayas en Guatemala 1. En *Amerique Latine Histoire et Memoire, 10. Identités: Positionnements des groupes indiens en Amerique Latine*. Extraído el 25 de mayo de 2007 de http://ahim.revues.org/document117.html

Lovell, G. (1990). *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Plumsock Mesoamerican Studies.

Llobera, J. (Comp). (1985). *Antropología política*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Macario, M. (2004). *Los habitantes de Q'umarkaaj, capital Maya-K'iche' del posclásico tardío: tierras altas de Guatemala*. Extraído de http://www.famsi.org/reports/03057es/section05.htm

Markovic, M. (1968). *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

Marín, J. (s.f.). *La reflexión intercultural como base para una educación democrática para los pueblos autóctonos y la sociedad multicultural en América Latina*. Extraído de www.paulofreire.org

Mayer, L. (2000). El análisis del ritual aplicado a la historia de México. En *Alteridades, 10*, (20), 21-33. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Melucci, A. (1989). *¿Um objetivo para os movimentos sociais?* Brasil: Lua Nova, CEDEC.

Mendizábal, S. (2006). *Dimensiones y contenidos políticos de la interculturalidad en Guatemala*. Guatemala. Ponencia presentada en el 20° aniversario del Instituto de Lingüística y Educación –ILE-, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Mendizábal, S. (2004). *Interculturalidad Democrática, la discusión sobre Estado, Nación, Sujetos Sociales, Etnicidad y Praxis*. Guatemala: Dirección de Investigación, Universidad Rafael Landívar.

Meersohn, C. (2005). *Introducción a Teun Van Dijk: análisis del discurso*. Chile: Cinta de Moebio. Universidad de Chile. Extraído de http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/101/10102406.pdf

Meyer, L. (2000). El análisis ritual aplicado a la historia de México. En *Alteridades, 20*, (Año 10). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Morin, E. (2002). *El método, el conocimiento del conocimiento*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Moya, R. (s.f.). Interculturalidad y reforma educativa en Guatemala. En *Revista Iberoamericana de Educación, 13, Educación bilingüe intercultural*. Guatemala: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Extraído de www.oei.org.co

Municipalidad de Chisec. (2007). *Chisec*. Extraído de www.inforpressca.com

Municipalidad de Santa María Cahabón. (2007). *Santa María Cahabón*. Extraído de http://www.inforpressca.com/santamariacahabon/educacion.php

Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango. (2007). *Santo Tomás Chichicastenango*. Extraído de www.inforpressca.com

Navarrete, C. (1993). Qué son las tierras altas de los mayas. En Messmacher, Genovés & Nolasco (Eds.), *Dinámica Maya. Los refugiados guatemaltecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nolasco, M. & Melesio, M. (1993). Principales grupos étnicos: indígenas y ladinos. En Messmacher, Genovés & Nolasco (Eds.), *Dinámica Maya, los refugiados guatemaltecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nun, J. (1981). La rebelión del coro. En *Revista Nexos, 46*. México.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG- (1998-1). *Guatemala Nunca Más I. Impactos de la violencia.* Guatemala: ODHAG.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG- (1998-3). *Guatemala Nunca Más III. El entorno histórico.* Guatemala: ODHAG.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG- (1998-4). *Guatemala Nunca Más IV. Victimas del conflicto. El conocimiento Maya: estado de la cuestión y proyecciones.* Guatemala: ODHAG.

Ortiz Yam, I. (2001). Comunidad, mulmenyah y patrimonio colectivo en Yucatán, siglo XVI. En *Revista Temas Antropológicos*, 2 (23), 213-232. México, Yucatán. Extraído de http://www.uady.mx/sitios/mayas/articulos/comunidad.html

Palma, D. (2006). Conocimientos y prácticas mayas: una aproximación. En *Revista Voces*, 2, (Año 1). Guatemala: Instituto de Lingüística y Educación. Universidad Rafael Landívar.

Palma, D. (2006-2). *El conocimiento Maya: estado de la cuestión y proyecciones.* Manuscrito no publicado. Guatemala: Instituto de Lingüística y Educación. Universidad Rafael Landívar.

Palma, D. (2004-2). *Guatemala: historia interétnica y multicultural. Cuaderno de trabajo No. 2.* Guatemala: Universidad Rafael Landívar. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales.

Palomo Infante (2000). Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre Tzotziles y Tzeltales de Chiapas. En Cuicuilco. Sistema de Cargos. En *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 19,* (7).

Paz Cárcamo, G. (2004). *Chwa Nima Ab'äj (Mixco Viejo).* Guatemala: Editorial Cholsamaj.

Paz Cárcamo, G. (2004). Popol Vuh. En *Chwa Nima Ab'äj (Mixco Viejo).* Guatemala: Editorial Cholsamaj

Pérez Lara, A. (2006). El nuevo sujeto histórico frente a los desafíos de la emancipación en América Latina. Extraído de http://www.filosofia.cu/contemp/alberto001.htm

PNUD. (2005). *Diversidad Étnico-Cultural: la ciudadanía en un Estado plural. Informe nacional de desarrollo humano 2005:* Guatemala. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala.

PNUD. (2004). *Informe del taller sobre multiculturalidad, pueblos indígenas y gobernabilidad.* Guatemala: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala.

Programa de Articulación de los Objetivos y Metas del Milenio, los Acuerdos de Paz y las Prioridades Nacionales de Desarrollo en el Marco del Nuevo B'aqatun del Pueblo Maya (2006). *Un Nuevo Amanecer para el Desarrollo con Armonía. Objetivos del Milenio, Acuerdos de Paz y Nuevo B'aqatun.* Guatemala: Fundación Rigoberta Menchú Tum.

Q'anil, Proyecto. (1999). *Guía sobre interculturalidad. Fundamentos conceptuales.* Guatemala: Proyecto Q'anil, PNUD Proyecto GUA/97/015.

Quezada, S. (1997). *Los pies de la república. Los mayas peninsulares, 1550-1750.* México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –CIESAS- e Instituto Nacional Indigenista –INI-.

Ramos, M. (2003). *Idólatras y mentores. Escuelas en el Yucatán del siglo XVI.* Extraído de http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehn28/EHNO2802.pdf

Real Academia Española (2003). *Diccionario de la Lengua Española* (22ª. Ed.). Madrid: Espasa Calpe, S.A.

Recinos, A. (1989). *El Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché.* Guatemala: Editorial Guaymuras.

Recinos, A. (1996). *Las Antiguas Historias del Quiché. Traducción y Notas del Popol Vuh.* Guatemala: Editorial Kamar.

Reyes Perdomo, O. E. (1997). Terapéutica Tradicional para la Caries Dental en Huehuetenango. *En Revista de Estudios Interétnicos*, 7, (Año 5). Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad San Carlos de Guatemala.

Richards, M.(2003). *Atlas Lingüístico de Guatemala.* Guatemala: SEPAZ, UVG, URL, USAID.

Richards, M. & Richards, J. (1998). *Diversidad lingüística, interculturalidad y democracia.* Ponencia presentada en la Conferencia sobre desarrollo y democratización. Guatemala. Universidad del Valle de Guatemala. Extraído de www.google.com o de www.pucp.edu.pe

Rivera, R. (2005). Y tú, ¿cómo ves el incesto? Análisis estructural y comparativo en dos microregiones mesoamericanas. En *Gazeta de Antropología, 21*, 21-09. Extraído el 14 de junio de 2007 de http://www.ugr.es

Ruiz Sánchez, J. J. & Cano Sánchez, J. J. (2007). *Manual de Psicoterapia Cognitiva.* Extraído de http://www.psicologia-online.com/ESMUbeda/Libros/Manual/manual5.htm

Saquimux, H. (2006). *La representación k'iche' de lo político. Totonicapán, Guatemala.* Tesis de maestría para la obtención del grado de maestra en Antropología Social, Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro Universitario de Occidente, Dirección de posgrados. Guatemala.

Sánchez, V. (1992). *Las enseñanzas de don Carlos.* México: Editorial Círculo Cuadrado.

Sincal, E. (2005). Matices ideológicos de lo étnico en Patzún. En *Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca. Borrador de informes analíticos.* Guatemala: FLACSO-CIRMA.

Sosa, M., Muralles, V. & Castellanos, L. (2005). *Diseñar el futuro: experiencia de formación política de la Fundación para Democracia Manuel Colom Argueta.* Guatemala: Fundación Manuel Colom Argueta.

Solano, L. (2005). *Guatemala, petróleo y minería en las entrañas del poder.* Guatemala: Inforpress Centroamericana editorial.

Stoll, O. (1958). *Etnografía de Guatemala.* Guatemala: Seminario de Integración Guatemalteca.

Swartz, M., Turner, V. & Tuden, A. (1994). Antropología política: una introducción. En *Alteridades*, 8, (año 4). México. Universidad Autónoma Metropolitana -UAM-.

Tambiah, S. (1989). Ethnic conflict in the world today. En *American Ethnologist*, 2, (16).

Taracena, A. (2002). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Guatemala: CIRMA.

Tetelboin Henrion, C. (1992). Actores sociales: ¿Una herramienta para el análisis de las políticas públicas en América Latina? En Fleury Teixeira, S. M. (Ed.), *Estado y políticas sociales en América Latina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Torres, E. (2004). Guatemala: un edificio de cinco niveles. Introducción a un análisis de estratificación social. En PNUD (Ed.), *Informe del taller sobre multiculturalidad, pueblos indígenas y gobernabilidad*. Guatemala: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala.

Toumin, S. & Goodfiel, J. (1971). *La trama de los cielos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

Van Dijk, T. (2001). Discourse, ideology and context. En *Folia Linguistica*, (Vol. XXXV / 1-2).

Van Dijk, T. (1995) Discourse analysis as ideology analysis. En Schäffner, C. & Wenden, A. (Eds.), *Language and Peace*. Aldershot: Dartmouth Publishin.

Van Dijk, T. (1993). Discourse and cognition in society. En Crowley, D. & Mitchell, D. (Eds.), *Communication Theory Today*. Oxford: Pergamon Press.

Van Dijk, T. (1989). Social cognition and discourse. En Giles, H. & Robinson, R.P. (Eds.), *Handbook of social psychology and language*. Chichester: Wiley.

Van Dijk, T. (1985). Semantic discourse analisis. En Van Dijk, T. (Ed.), *Handbook of Discourse Analysis*, (Vol. 2). London: Academic Press.

Van Dijk, T. (1981). Towards an empirical pragmatics. Some social psychological conditions of speech acts. En *Philosophica*.

Velázques Nimatuj, I. A. (2002). *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala*. Guatemala: Editorial Cholsamaj.

Villa Rojas, A. (1993). Configuración cultural de la zona noroeste de Guatemala. En Messmacher, Genovés & Nolasco. *Dinámica Maya, los refugiados guatemaltecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wagner, R. (s.f.). *Historia del café en Guatemala*. Guatemala: Villegas editores. Extraído de http://www.villegaseditores.com/loslibros/95896982800

Weber, M. (1998). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Whittington, St. (1996). *Determinación de la dieta, enfermedades y causas de muerte de los mayas kaqchikeles del posclásico tardío, a través del análisis de esqueletos de Iximché, Guatemala*. FAMSI.Extraído de http://www.famsi.org/reports/94030es/index.html

Zedong, M. (1937). *Sobre la Práctica*. Extraído de http://www.elortiba.org/mao.html#SOBRE_LA_PRACTICA[*]

Zemelman, H. (1997). *Conocimiento y sujetos sociales*. (Colección Jornadas No. 111). México: El Colegio de México.

La presente investigación fue ejecutada por el Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar con el asesoramiento técnico del Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica, PROEIMCA, Componente Nacional Guatemala; la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural, DIGEBI; y el Consejo Nacional de Educación Maya, CNEM.